

SILVIO CESAR GOMES CARDOSO

HANNAH ARENDT: DESOBEDIÊNCIA CIVIL E LIBERDADE

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção de grau de Mestre em Filosofia, no programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

Orientadora: Profa. Dra. Sônia Maria Schio

Pelotas, 2017.

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

C268h Cardoso, Silvio Cesar Gomes

Hannah Arendt : desobediência civil e liberdade / Silvio Cesar Gomes Cardoso ; Sônia Maria Schio, orientador. — Pelotas, 2017.

119 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2017.

1. Arendt. 2. Liberdade. 3. Desobediência civil. 4. Poder. 5. Violência. I. Schio, Sônia Maria, orient. II. Título.

CDD : 193

Elaborada por Leda Cristina Peres Lopes CRB: 10/2064

Aprovado em:

Banca examinadora:

Profª. Dra. Sônia Maria Schio (Orientadora)

Instituição: UFPel

Julgamento:

Assinatura:

Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto

Instituição: UFPel

Julgamento:

Assinatura:

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra

Instituição: UFSC

Julgamento:

Assinatura:

AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora Dra. Sônia Maria Schio, pela orientação séria e dedicada, pela confiança e apoio fornecidos, principalmente, pelas críticas precisas e pelos subsídios que foram disponibilizados ao longo da elaboração da Dissertação. Destaco que, além da orientação, as palavras de incentivo e de motivação, muito contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho, e reforçaram os laços de amizade, e muita importância representará na minha formação como Docente e Pesquisador.

Agradeço aos professores do departamento de Filosofia da UFPel, pela oportunidade de cursar as diversas disciplinas, as quais serviram para ampliar e aprimorar conhecimentos em Filosofia.

Ao Prof. Dr. Clademir Luis Araldi, Coordenador do PPGFil da UFPel e à Funcionária Mirela Moraes, externo meu agradecimento pela atenção dedicada.

Ao Prof. Dr. Álvaro Augusto de Borba Barreto e à Prof. Dra. Flávia Carvalho Chagas, que compuseram a banca de qualificação, pela disponibilidade, pela leitura atenta e pelas sugestões apontadas no texto da Dissertação.

Aos meus colegas de Mestrado, o meu agradecimento pelo convívio fraterno, pela troca de conhecimento e pelo apoio recíproco em vários momentos.

Aos colegas do grupo de estudos Hannah Arendt (GEHAr), que por meio de estudos, da análise de textos, da troca de opiniões e compartilhamento de fontes de consulta, estiveram presentes e contribuíram para a realização desta Dissertação.

Aos: Instituto de Pesquisas da Brigada Militar (IPBM); Departamento de Ensino (DE); Comando Geral da Brigada Militar e Comando do Regional de Polícia Ostensiva Sul (CRPO Sul), na pessoa de seus respectivos Comandantes, Diretores e Chefes e demais integrantes, o meu sincero agradecimento pelo apoio e incentivo.

Agradeço ao amigo e colega Martim Moraes Jr., pelo estímulo ao estudo da Filosofia e o ingresso no Mestrado, bem como, o auxílio dado por meio da troca de ideias.

A Deus, que por meio da fé, da esperança e do amor, peço que me guie e me conduza por caminhos mais justos, humanos e solidários e que permita que eu possa contribuir para que haja um mundo mais solidário e para o Bem da humanidade.

Aos meus pais Sandra Cardoso (*in memoriam*) e Oriovaldo Cardoso (*in memoriam*), pela minha existência, pelo incentivo ao estudo, pelo amor, educação e valores indescritíveis que me foram transmitidos e deixados como legado.

À minha esposa Rosi, aos meus filhos Matheus e Gabriela, pela compreensão, paciência, confiança e incentivo constante.

Aos meus Irmãos Paulo, Sandra e Valdo e demais familiares e amigos, por compreenderem as ausências em momentos importantes e pelos votos de apoio.

Agradeço a todos que, de alguma forma, contribuíram para a elaboração e conclusão deste trabalho, aos quais devo todos os méritos, pois quaisquer incorreções são de minha inteira responsabilidade.

Resumo

A presente investigação visa a analisar o conceito de desobediência civil em Hannah Arendt (1906-1975), com base em sua teoria, a qual concebe a política como organizadora da vida humana que prescindiu da violência, buscando compreender como ela fundamenta a política em um modelo de Estado Constitucional em que os direitos individuais sejam garantidos e os espaços de liberdade sejam ampliados, possibilitando aos cidadãos participarem da gestão governamental. Foram examinadas as seguintes obras de Arendt: *Crises da República*, *Sobre a Revolução*, *Entre o passado e o Futuro*, *A Condição Humana*, *Eichmann em Jerusalém*, em especial, e ainda, foram consultadas obras de diversos comentadores que auxiliaram a elucidar alguns conceitos relacionados. Nesse contexto, o método que mais se adequou à investigação, foi o analítico, ao expor os conteúdos descritivamente, facilitando seu encadeamento e compreensão. Para Arendt, a política possui estreita relação com a liberdade humana, e implica em um espaço para o desenvolvimento da discussão, da decisão e da ação. Segundo ela, o ordenamento jurídico deve estabelecer condições que possibilitem o direito de divergir, caso a liberdade e os direitos individuais garantidos legalmente estejam ameaçados. Dessa forma, a desobediência civil, como forma de expressão do “direito de resistência”, não necessita de lei para garanti-la, por tratar-se de um meio para assegurar os direitos do cidadão, momento em que o Sistema Legal pode ser entendido como um mecanismo que proporciona a realização efetiva dessas mudanças, no qual a desobediência civil pode ser o melhor “remédio” possível para a falha básica da Revisão Judicial. Para tanto, Arendt diferencia o poder e a violência, afirmando que a “violência”, é caracterizada pelo seu caráter instrumental, multiplicador da potência individual. O poder surge quando os seres humanos estão agindo em conjunto e com objetivos e opiniões em comum. Quando há o poder, ocorre uma relação que leva à formação de uma vontade comum, voltada para a obtenção do acordo. Dessa forma, para Arendt, o poder nunca é atributo de um indivíduo no singular, pois é o resultado da capacidade do agir pluralmente, em conjunto, e existe apenas enquanto o grupo se mantém unido. Para ela, não basta apenas afirmar que a violência e o poder não são sinônimos, pois eles se opõem e quando um domina, o outro está ausente. Para Arendt, a desobediência civil prescindiu de violência e pode ser utilizada como uma importante ferramenta para a manutenção da cidadania, considerando que cabe ao cidadão a discussão, a busca de soluções e das ações em conjunto para alterar situações desfavoráveis que afetam a vida de todos os indivíduos de um grupo, direta ou indiretamente, e que carecem da intervenção pública por repercutir na vida da comunidade política. O uso dessa “ferramenta” torna-se importante no contexto da denominada “crise de representatividade”, para a promoção e realização de mudanças necessárias para a preservação da liberdade, da dignidade humana e da própria Humanidade.

Palavras-chave: Arendt, liberdade, desobediência civil, poder, violência, crise de representatividade.

Abstract

The present investigation has the aim of analyzing the civil disobedience in Hannah Arendt (1906-1975), based on her theory, which claims the politics as a human organizer, that dispenses violence, searching for understanding how she bases politics in a modal of Constitutional State, where the individual rights are guaranteed and places of liberty are extended, allowing the citizens to participate on the government management. Among Arendt works, were examined: *Crisis of the Republic*, *On Revolution*, *Between Past and Future*, *The Human Condition*, *Eichmann in Jerusalem*, specially, and were also consulted works on the author by different commentators that helped to elucidate some related concepts. In this context, the method that was more adequate to the investigation was the analytic, descriptively exposing the contents, making easier its chaining and comprehension. According to her, the juridical ordering must establish conditions that allow the right diverge, since liberty and individual rights, legally guaranteed, are in threat. Thus, the civil disobedience, as an expression of the “right resistance”, doesn’t need a law to guarantee it, once it is a way to guarantee the citizens’ rights, a moment when the Legal System can be understood as a mechanism that allows the effectiveness of these changes, where the civil disobedience can be the best possible ‘medicine’ for the lack on the Legal Review. Arendt makes difference between power and violence, claiming that violence is characterized by its instrumental character, that multiplies the individual potential. Power appears when the human beings are acting in set and with common objectives and opinion. When there is power, there is a relation that leads to a common will formation, aiming to an accordance obtaining. Thus, to Arendt, power is never attributed to a singular person, once it is a result of the capaciity of acting in plural, in a set, and it only exists while it is in a group. To her, stating that violence and power are not synonymous is not enough, once they contradict themselves and, when one of them dominates, the other is absent. To Arendt, civil disobedience dispenses violence and can be used as an important tool to citizenship maintenance, taking in consideration that belongs to the citizen the discussion, the search for solutions and actions in group to change unfavorable situations that effect the lives of all individuals in a group, direct or indirectly, and they need a public intervention, once it reverberates on the political community life. The use of this “tool” becomes important in the denominated “representative crisis” context to the necessary changes promotion and realization, to liberty preservation, human dignity and humanity itself.

Key words: Arendt; Liberty; Civil Disobedience; Power; Violence; Representative Crisis

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	A DESOBEDIÊNCIA CIVIL E A LIBERDADE	14
	2.1A Política no pensamento de Arendt.....	21
	2.2 A Liberdade política.....	29
	2.3 A esfera pública.....	33
	2.4 A Cidadania.....	35
	2.5 A Violência, o poder e a autoridade.....	41
3	A POLÍTICA E A VIOLÊNCIA	49
	3.1 A Superioridade do Poder sobre a Violência.....	57
	3.2 A “Justificação” da violência	60
	3.3 Arendt e Kant: o pensar e o Esclarecimento	64
	3.4 A autoridade e a violência.....	74
	3.4.1 A Religião	75
	3.4.2 A Tradição.....	76
	3.4.3 A Autoridade.....	77
	3.4.4 A autoridade e as Revoluções Modernas	80
4	A DESOBEDIÊNCIA CIVIL É UMA "FERRAMENTA" PARA A MANUTENÇÃO DA CIDADANIA	83
	4.1 A Desobediência civil.....	83
	4.2 A Desobediência Civil e a Desobediência Criminosa.....	86
	4.3 Opinião e Verdade.....	89
	4.4 A Desobediência Civil e a Compatibilidade com a Lei	90
	4.5 O Cidadão e a Participação Política	107
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	114
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	118

1 INTRODUÇÃO

No Mundo Ocidental do início do Século XXI, muito se tem utilizado (e propalado) o termo “cidadania”, sem, contudo, explicitá-lo e vivenciá-lo. A História Moderna demonstra, em especial nas chamadas “revoluções burguesas”, que a elevação do indivíduo à cidadão não é algo que ocorre naturalmente, sem qualquer esforço. Ao contrário, a cidadania, a liberdade e a dignidade humana ocorrem em conjunto e requerem ações para existirem. Apesar disso, atualmente, os indivíduos parecem participar e se preocuparem cada vez menos com as decisões que tratam dos assuntos políticos que afetam sua vida e seu cotidiano. Talvez isso ocorra pelo descrédito nas promessas de seus representantes ou porque não acreditam que suas decisões ou propostas possam ser aceitas. Assim, eles consentem que outros tomem decisões importantes em seu nome. Dessa forma, ao renunciarem ao direito de julgar, de distinguir o certo do errado, e de emitirem sua opinião, mas, principalmente, ao privarem-se do direito de falar e de agir em conjunto, parecem tentar isentarem-se de quaisquer responsabilidades pelos resultados das decisões adotadas.

Em contrapartida, nota-se a crescente busca e a priorização dos direitos e das garantias individuais, centradas nos interesses pessoais em detrimento dos autênticos direitos políticos, colaborando, dessa forma, para o possível abandono ou esquecimento da liberdade política. Hannah Arendt (1906-1975), pensadora alemã do séc. XX, que vivenciou acontecimentos inéditos da História, isto é, o Totalitarismo Nazista (1933-1945), apresentou, em sua Filosofia Política, uma reflexão conceitual que se tornou imprescindível para uma melhor análise dos fatos ocorridos. Em outros termos, os seus estudos, expostos nas diversas obras, são básicos para a compreensão dos acontecimentos passados e também para as investigações teóricas sobre as situações que ocorrem nos dias atuais.

Arendt aborda o fenômeno da liberdade considerando que ela somente ocorre na política: quando há a possibilidade de participar nas decisões que tratam de assuntos de interesse, ou de necessidade, comuns a um grupo significativo de indivíduos, enquanto cidadãos, motivados a exercer esta liberdade política na pluralidade, respeitando a singularidade, pois há igualdade somente na esfera pública. Entretanto, no caso desses cidadãos restarem convencidos, após inúmeras tentativas de se fazerem ouvir, que todos os canais normais para proporem mudanças, ou ainda, que as alterações decorrentes de políticas de governo possam afetar ou ameaçar as liberdades garantidas legalmente, no momento em

que eles se tornarem visíveis no espaço público para protestar, ocorrerá o aparecimento do que a Tradição, e também Arendt, denomina de “desobediência civil”.

Por outro lado, convém salientar que a legalidade e a constitucionalidade deste tipo de desobediência, em alguns governos, são questionáveis, uma vez que uma lei (ou parte dela) é desrespeitada, gerando as mais diversas interpretações, as quais podem estar distorcidas. As mais comuns são confundir a desobediência civil com a desobediência criminosa, da qual deve ser diferenciada, bem como da manifestação da violência e do "vandalismo", quando esses objetivam a apenas realizar um enfrentamento da legalidade, ou sem objetivos definidos, assim como das objeções de consciência.

Nesse sentido, pode-se questionar se, na liberdade política, segundo Arendt, deve haver a possibilidade de ocorrer a desobediência civil. A hipótese a ser demonstrada é a de que a liberdade política é imprescindível à vida humana como organizadora da comunidade. Para tal, a ocorrência da desobediência civil não pode ser rejeitada. Ao abordar esse tema, segundo o pensamento de Arendt, é preciso considerar a questão do “poder” gerado pela associação política, buscando demonstrar que essa relação, embora tratando-se de uma ação extralegal, no entendimento da autora, não pode romper os vínculos com a legalidade, assim como não pode estar contido no texto legal, porque o tornaria contraditório. E também não deve ser confundido com o conceito de autoridade ou com o de violência, mas relacionado continuamente com o conceito de “liberdade política”.

Para Arendt, a obediência à autoridade estabelecida pelo poder fundante da comunidade política não pode ocorrer a partir do recurso da coerção e da violência, mas e, ao contrário, ela entende que a desobediência civil deve resgatar a faculdade de agir para resistir à opressão e impedir a ocorrência da violência. Nesse sentido, a "desobediência civil" é uma ferramenta para o exercício da liberdade, da justiça e da manutenção da cidadania. Assim, entende-se que os conceitos apresentados no pensamento de Arendt, expressam a necessidade de rever conceitualmente o tema referente à “desobediência civil” e relacioná-lo com os acontecimentos atuais, ou ainda, confrontá-lo com os conceitos de liberdade, poder, violência, e cidadania. Assim, a proposta de uma reflexão teórica sobre a Filosofia Política de Arendt, proporciona argumentos teóricos que permitem pensar fatos cotidianos, isto é, aos problemas empíricos, no intuito de verificar se é possível afirmar que na considerada “liberdade política autêntica” deve haver a possibilidade de ocorrer a desobediência civil, e que esta, mesmo não instituída legalmente, prescinde de violência para que não sejam rompidos os vínculos que unem os componentes do grupo.

Nesse contexto, pode-se observar que, nas consideradas democracias representativas, o cidadão se ocupa pouco com os temas referentes à vida em grupo. Dessa forma, pode-se notar a existência de um precário consentimento por parte deste cidadão para com a política de governo implantada e para com o conjunto de decisões e de normas legais vigentes. Observa-se, também, a desconfiança das pessoas em seus representantes políticos e nos detentores de poder (mesmo daqueles em que elas votaram), o que tem desencadeado manifestações públicas em diversos países, inclusive no Brasil, na busca da aquisição ou da preservação de algum direito negado. Por exemplo, as manifestações populares, organizadas pelas redes sociais, que ocorreram em várias cidades do Brasil, no ano de 2013, para contestar os aumentos de tarifa do transporte público, a PEC 33¹, a PEC 37², a realização e os gastos com a Copa do Mundo (FIFA - 2014), a corrupção, entre outros temas. Isso porque milhares de pessoas foram às ruas para demonstrar seu descontentamento.

A forma de buscar, e ao mesmo tempo de vivenciar, os direitos por meio de manifestações de protesto, nos espaços públicos, praticadas por um expressivo número de pessoas com identidade de interesses, as quais, após estarem convencidas de que os canais normais para mudanças não funcionam e que suas demandas não serão atendidas. Ou ainda, diante de possíveis mudanças restritivas de seus direitos por parte do governo, pode gerar, com base na liberdade política (liberdade de divergir), alguma forma de resistência ao que entendem como injusto ou errado. Essa resistência foi caracterizada por Arendt como "desobediência civil". Ela entendia que esta não poderia ser confundida nem comparada com a desobediência criminosa ou com ocorrências de vandalismo e ou de violência, que são tratadas de acordo com a lei pelas autoridades, com base na legalidade. O tema referente à "desobediência civil" deve receber um tratamento diferenciado daquele conferido à desobediência criminosa, pois o primeiro é político ao direcionar-se a uma cultura de não-violência, que almeja a garantia e a manutenção dos direitos e da cidadania, enquanto o segundo utiliza de meios ilícitos e violentos e deve receber o tratamento legal de prevenção e ou repressão. Arendt diferencia o poder e a violência, e essa distinção reside na possibilidade de reconhecer que o poder origina-se do confronto de opiniões, interesses ou acordos que

¹ A PEC 33/2011 é a Proposta de Emenda à Constituição Federal, que visa a alterar a quantidade mínima de votos de membros de tribunais para a declaração de inconstitucionalidade de leis e condiciona o efeito vinculante de súmulas aprovadas pelo Supremo Tribunal Federal à aprovação pelo Poder Legislativo e submete ao Congresso Nacional a decisão sobre a inconstitucionalidade de Emendas à Constituição. Disponível em <<https://www.camara.gov.br/fichadetramitacao>>. Consulta em 11 mar 2017.

² A PEC 37/2011 é a Proposta de Emenda à Constituição Federal, que foi rejeitada pela Câmara de Deputados, a qual atribuía exclusivamente às polícias Federal e Civil a competência para a investigação criminal e restringe o poder de investigação do Ministério Público. Disponível em <<https://www2.camara.leg.br>>. Consulta em 11 mar 2017.

possibilitam a ação em concerto por parte de uma comunidade. Isso implica que o reconhecimento do poder de um governo não deixa de pressupor uma relação de comando e de obediência, pois tais conflitos e opiniões divergentes, não abolem a legitimidade do poder constituído.

Arendt enfatiza a importância da liberdade política, pois esta está relacionada à vida em comunidade, à ação e à pluralidade humana, e possibilita a cada um falar, ouvir e discutir sem impedimentos, em um espaço público. Assim, ao aparecer na cena pública, participando dela, o indivíduo torna-se cidadão, responsável pelas ações no sentido de preservar o mundo e elaborar um espaço no qual ocorra a humanização constante desses indivíduos. Para Arendt, a ética possui conexão com a política e relaciona-se com a "responsabilidade pelo mundo". Ela está ligada à pluralidade, ao espaço público e à natalidade, mas está acima da moral instituída pela sociedade, pois se relaciona com a responsabilidade pelos atos que tratam da sobrevivência dos seres que habitam o Planeta, no presente e no futuro, além da responsabilidade da manutenção do local onde habitam.

Nesse sentido, a desobediência civil, decorrente das manifestações propiciadas pela liberdade política de divergir, pode ser considerada como uma ferramenta de manutenção da cidadania e, embora seja considerada uma ação extralegal, merece ser amplamente debatida pela comunidade acadêmica e também geral, por desempenhar importante papel no cenário político atual e do futuro, uma vez que é um instrumento para proteger os princípios básicos para o bem viver, ou seja, a base fundamental à vida, à dignidade humana e à sobrevivência no mundo em que o ser humano vive.

Para tanto, no primeiro capítulo, será abordado a maneira como Arendt defende a desobediência civil como ato político, distintamente da transgressão criminosa às leis, uma vez que, enquanto a primeira defende sua causa abertamente no espaço público, e reivindica a adesão de uma maioria para a transformação ou para a manutenção do *status quo*, a segunda tem que ocultar seus atos e propósitos, pois é uma exceção aberta em nome de um interesse próprio. A hipótese a ser demonstrada é a de que a liberdade é imprescindível à vida política, considerando que esta liberdade emerge coletivamente e necessita da liberação das necessidades vitais e da companhia dos outros homens num espaço público comum, para poder falar e ouvir sem coação.

No segundo capítulo, busca-se explicitar como Arendt fundamenta a política enquanto organizadora da vida humana, prescindindo de violência. Ela afirma que o poder, inerente a qualquer comunidade política, resulta da capacidade humana para agir em conjunto, por isso, destaca que o poder requer o consenso de muitos quanto a um curso de ação. Ela alerta para a

importância da diferenciação entre o poder e a violência, pois considera que são termos e vivências políticas diferentes e opostas, de modo que a afirmação de um significa a ausência do outro. Também, enfatiza que é a desintegração do poder político que enseja a violência. Arendt aborda a importância da faculdade de pensar como a forma particular do ser humano compreender o mundo, não como um distanciamento deste mundo e da política, mas como uma atividade que fornece conteúdo à faculdade de julgar. Nesse sentido, o pensamento e sua aptidão para apreender as opiniões dos outros cidadãos (por meio do juízo reflexivo), torna possível o diálogo e a ação em conjunto. Arendt expõe algumas fragilidades do sistema representativo, provocadas pelo distanciamento dos cidadãos da participação política e da tomada das decisões. E, quanto ao poder político, ela diferencia uma “república em crise” de um “sistema totalitário”, afirmando que na república em crise existem algumas condições básicas para que os cidadãos retomem sua capacidade de ação e para que recuperem sua liberdade.

No terceiro e último capítulo, a partir da concepção de liberdade política de Hannah Arendt, pressupondo o direito de divergir e de resistir (contra decisões políticas consideradas injustas), o enfoque recai sobre a desobediência civil como uma “ferramenta” para a manutenção da cidadania, exemplificando, por meio de uma reflexão sobre a desobediência civil no Brasil (com base na situação política atual, desde 2013 até 2016), apontando para a possibilidade de ações que auxiliem a manter a organização, e a conservação dos laços sociais de convívio dentro de certos limites, prescindindo do uso da violência por parte das autoridades. Conforme o pensamento de Arendt a busca de soluções políticas para problemas que afetam os cidadãos por meio do instrumento da desobediência civil, implica na existência de seu conceito de liberdade, pois subentende que sem a liberdade não há a política.

Com o propósito de descrever e demonstrar que a desobediência civil é um direito fundamental que contribui para manter e ampliar o poder gerado pela ação em conjunto em que os cidadãos preservam a liberdade prescindindo da violência, os conceitos e as questões abordadas estão fundamentadas na Filosofia Política de Arendt, com o complemento de diversas obras de seus comentadores. Nesse sentido, o método mais adequado ao objeto de estudo é o Analítico, que descreve os conceitos e os vincula à concepção de Arendt sobre a desobediência civil como importante “ferramenta” para a manutenção da cidadania. A busca das informações, das características e das propriedades que o objeto de estudo possui para que o sujeito adquira o conhecimento referente ao tema da pesquisa, possibilita que o termo “desobediência civil” possa ser percebido como o último recurso de um grupo de pessoas, com capacidade de pensar, manifestar sua opinião e de agir em conjunto, com a finalidade de

promoverem mudanças significativas ou a manutenção de uma situação política mais conveniente ao bem comum. E, dessa forma, seja evitado que exemplos ocorridos no Evento Totalitário possam se repetir nos sistemas de governos democráticos que preservam a política e a liberdade, causando danos irreparáveis à humanidade.

2 A DESOBEDIÊNCIA CIVIL E A LIBERDADE

No cenário político atual, no qual o Brasil está inserido, a “desobediência civil³”, que é uma forma de protesto político realizado pacificamente, em que há a oposição a alguma situação que os “desobedientes” entendem que seja injusta (exemplo: contra um governo considerado opressor), pode ser utilizada como uma importante ferramenta para a manutenção da cidadania. Nesse sentido, a desobediência civil, como forma de expressão do “direito de resistência⁴”, não necessita de lei para garanti-la, por tratar-se de um meio para assegurar os direitos do cidadão. No entendimento de Arendt (1973, p. 88), “a lei não pode justificar a violação da lei”, porém a autora afirma que, entre as instituições políticas, ela pode ser o melhor “remédio” possível para a falha básica da revisão judicial.

No Ordenamento Jurídico Brasileiro, por exemplo, a Constituição Federal do Brasil (1988), apresenta, em seu corpo, diversos direitos e garantias, considerados fundamentais. No entanto, ela admite outros além dos elencados. Dentre estes “outros⁵” que a Constituição

³ Arendt (1973, p.68), apresenta o conceito de desobediência civil, caracterizado pela participação de um número significativo de cidadãos que se manifestam pacificamente para resistir e para promoverem mudanças, após convencidos que as suas queixas não serão atendidas nem terão qualquer efeito, ou quando o governo está em vias de efetuar mudanças arbitrárias ou persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas.

⁴ Machado Paupério (1997) fez um relato histórico do direito de resistência, encontrando suas primeiras manifestações na Antiguidade. Descreve que o código de Hamurabi, cerca de dois mil anos antes de Cristo, previa a resistência contra aquele governante que não respeitasse os mandamentos e as leis. A seguir exemplifica com a peça grega de Sófocles, Antígona, a revolta desta contra o decreto do rei Creonte que não deixar sepultar seu irmão. Ao sustentar a existência de um "direito natural não escrito", superior às ordens do Soberano, que deve imperar sobre as leis humanas quando com elas colidirem, Antígona justifica a não obediência ao Rei quando esse agir em desacordo com esta lei maior. Para o autor, passagens em Platão e Cícero também sugerem a focalização do problema, no entanto, para ele os primeiros séculos do cristianismo quase nada acrescentaram para o reconhecimento deste direito, face à cultura amplamente enraizada da obediência e tolerância frente ao tirano. A tradição do poder com origem divina, pregado por São Paulo em sua Epístola aos Romanos, importava na obediência total a qualquer agente do poder, uma verdadeira condenação do direito de resistir. Porém, a partir do século VII, com as controvérsias que passam a ocorrer entre Roma e os príncipes temporais, este direito passa a ser usado como arma política pela igreja diante do poder civil, com quem se encontrava em crise. Lafer (1988) aborda, entre as páginas 187-236, a desobediência civil e o direito de resistência à opressão sob uma perspectiva de resgate e reafirmação da obrigação político-jurídica. Ele destaca que o centro do problema da resistência reside na compreensão da reciprocidade de direitos e obrigações entre governantes e governados; “se o legislador pode reivindicar o direito de ser obedecido, o cidadão pode igualmente reivindicar o direito a ser governado sabiamente e por leis justas” (LAFER, 1988, p. 188). Para Lafer, sob a égide do direito natural surgiu o primeiro grande teórico da resistência, Tomás de Aquino. Para ele, a teoria Tomista potencializa um direito de resistência quando contempla uma reação, um direito de revolução contra um regime tirano que ultrapasse o terreno da reciprocidade existente entre governantes e governados, isto é, que desequilibre esta relação.

⁵ A Constituição Brasileira dispõe, no parágrafo 2º, artigo 5º, que “Os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte.” (BRASIL, 1988). O regime adotado pela Constituição é a República, que de acordo com Garcia (2004, p. 236) compreende na realidade “todo o quadro da estrutura estatal definida no artigo 1º: A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal constitui-se em Estado Democrático de Direito.”

permite, encontra-se a desobediência civil, que é justificada em um Regime Republicano⁶ de governo e dos princípios constitucionais (soberania popular e a cidadania, entre outros, que são basilares para a Democracia). No entendimento de Garcia (2004, p. 297),

dentre esses direitos e garantias, deverá estar o direito à desobediência civil. Dentro do ordenamento jurídico deverá ser possível ao cidadão, que é o titular do poder do estado, promover a alteração, a revogação ou mesmo deixar de atender a leis ou atos que atentem contra a ordem constitucional ou aos direitos e garantias fundamentais.

Dessa forma, esses direitos e garantias, referidos na Constituição, são aqueles compreendidos ou contidos implicitamente, no Regime, nos Princípios Constitucionais ou os que constam nos Tratados Internacionais firmados. Assim, a participação ativa do cidadão no processo político é assegurada pelo ordenamento jurídico constitucional, e a desobediência civil é uma forma de exercer explicitamente a participação popular, sendo um direito fundamental decorrente do Regime Republicano e dos princípios que fundamentam o Estado Brasileiro.

O uso dessa ferramenta (a desobediência civil) torna-se importante no contexto da denominada “crise de representatividade”, caracterizada pelo distanciamento entre os representantes e seus representados, os quais se afastaram do cenário político e não possuem (ou não se sentem possuidores de) acesso aos canais normais para promoverem as mudanças ou terem seus pleitos contemplados. Esta crise está causando um elevado nível de insatisfação e de indignação da comunidade⁷ em relação aos detentores do poder político. Nos termos de Arendt (1973, p.68),

⁶ O "regime republicano" é aquele em que a *res publica* – a coisa pública, do povo- “do qual emerge a cidadania e a participação popular nas decisões políticas”, afirma Monteiro (2003, p. 155). Ser um "país republicano" significa ter representantes eleitos pelo povo, existindo a soberania popular, a repartição de poderes, com mandatos eletivos temporários e agentes políticos passíveis de responsabilização por seus atos. É esse Regime com todos os seus significados que justificam a adoção de demais direitos e garantias mesmo que não expressos na Constituição.

⁷ Arendt (2010), diferencia os termos comunidade e sociedade, entendendo que a comunidade política é caracterizada por laços, vínculos ou relações que se formam entre as pessoas que se engajam politicamente em torno de alguma causa comum, estabelecendo entre si, por meio de seus atos e palavras, novas formas de vida e novos espaços comuns destinados a durar enquanto persista o seu manter-se juntos, prescindindo de qualquer exigência relacionada à posse de propriedades essenciais ou substanciais. Diferente de sociedade, pois nesta há a subordinação da esfera pública aos interesses privados dos indivíduos. A utilização incorreta dos termos torna-se um dos motivos da incorreta tradução da expressão “animal político”, formulada por Aristóteles, como “animal social” (Tomás de Aquino). Para Aristóteles, o homem é um animal político. Todavia, os tradutores e comentadores de Aristóteles, desde Sêneca até Tomás de Aquino, traduziram incorretamente animal político por animal social. Esta substituição do político pelo social é a consequência da concepção latina da sociedade como uma sociedade da espécie humana, na qual os homens se associam para viver juntos em função de fins específicos (por exemplo: para dominar os outros ou para cometer um crime). Deste modo, existe uma diferença substancial entre a *polis* dos gregos como espaço de afirmação da política, por meio da liberdade e igualdade dos cidadãos, e a sociedade dos romanos, como um espaço de dominação do poder imperial sobre os cidadãos e

A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudanças já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas.

Na obra *Crises da República*, Arendt (1973, p. 79) descreve que nos Estados Unidos, “o próprio governo representativo está em crise hoje” (1972), pois com o decorrer do tempo, perdeu todas as praxes que permitiam a real participação dos cidadãos, e também, porque “atualmente sofre gravemente da mesma doença que o sistema de partidos: burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas do partido⁸”. A autora também considera que havia uma “crise constitucional”. Ela a explica: i) há frequentes ameaças à Constituição pela administração, com a conseqüente perda de confiança pública nos processos constitucionais, ou seja, a retirada do consentimento, o *consensus universalis*⁹; ii) existe a mais radical “má vontade” de certas camadas da população em reconhecer o *consensus universalis*.

restantes súditos do Império Romano. Arendt salienta as posições de Platão e de Aristóteles, para os quais o termo social significava apenas a vida em comum das espécies animais, enquanto limitação da vida biológica. A sociedade era uma característica biológica do animal humano e de outras espécies animais. A política, tanto para Platão como para Aristóteles, era a única característica essencialmente humana. Para Arendt, o "animal político" de Aristóteles significava somente a existência de uma característica matricial e única da condição humana, que consistia na ação política dos cidadãos da *polis* num espaço de liberdade e de igualdade. Mediante a política, o homem tinha a possibilidade de constitui uma outra esfera, não se limitando à organização instintiva e biológica da casa e da família. Paralelamente à incorreta tradução de animal político como animal social, os latinos traduziram erradamente a noção de homem como um ser vivo dotado de fala, formulada também por Aristóteles, como animal racional. Para Arendt, Aristóteles queria apenas indicar não a faculdade racional de fala, mas a capacidade dos cidadãos da *polis* confrontarem opiniões por meio do discurso. Contrariamente, todos os que viviam fora da *polis* (mulheres, crianças, escravos e estrangeiros) estavam impedidos não da faculdade de falar, mas do poder de discursarem publicamente com os outros, confrontando opiniões. Para Arendt, a confusão entre o social e o político decorre da moderna concepção da sociedade, a qual entende a política como um espaço de regulação da esfera privada. O Estado Nacional tende a regular a vida doméstica mediante uma "economia nacional", "economia social" ou "administração doméstica coletiva". Arendt lamenta que atualmente a conduta social da sociedade de massas, no seu esforço de promover o político e o privado a uma uniformização do comportamento consumista tenha conduzido ao conformismo do social negando a pluralidade da discussão. (ANTUNES, Marco Antonio. O público e o privado em Hannah Arendt. Disponível em <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/antunes-marco-público-privado.pdf>> Acesso em: 01 Mar 2016).

⁸ Segundo Schio (2012, p. 195), para Arendt “os partidos políticos tendem a transformar seus componentes em massa, indivíduos indistintos e carentes do sentimento de grupo e de vida política, pois seu objetivo é a administração, primeiro do partido, depois da sociedade. Eles são hierarquizados, com estrutura autoritária e, assim sendo, o cidadão ou torna-se um membro, ou não o compõe. Não há uma relação ativa entre os partidos e a sociedade. [...] Os partidos acabam sendo coordenados pelos especialistas, reduzindo ainda mais a colaboração ativa dos cidadãos. [...] Havendo profissionalização, hierarquização, enfim uma organização vertical, não há mais o político em sua real acepção.”

⁹ O consentimento tácito geral, aponta Arendt (1973, p. 79) “é uma espécie de ‘*consensus universalis*’ como chamou Tocqueville.” Ela a diferencia do consentimento a leis específicas ou políticas específicas, mesmo que sejam resultado de uma decisão majoritária. A autora reprova o argumento de que o consentimento à Constituição (*consensus universalis*) implique em consentimento às leis estatutárias (legais) também, uma vez que no governo representativo, o povo ajudou a fazê-las, pois (a seu ver), tal consentimento é completamente fictício e nas circunstâncias atuais perdeu toda a plausibilidade (validade e legitimidade).

No texto de *Sobre a Revolução*, ao destacar a questão do conflito entre o sistema de partidos e o sistema de conselhos, tendo por base as revoluções do século XX, Arendt (1988, p. 341) aponta que “a questão em jogo era ‘representação’ versus ‘ação’ e ‘participação’.” Ou seja, os conselhos eram órgãos de ação, e os partidos eram órgãos de representação. Para ela (ARENDR, 1988, p. 341), a má fé e o desejo de obter poder (comando) não foram os fatores decisivos que levaram os revolucionários profissionais (partidos) a voltarem-se contra os órgãos revolucionários do povo: foram as convicções que eles compartilhavam com os demais partidos, ou seja, eles concordavam que a finalidade do governo era o bem estar do povo, e que a essência da política não era a ação, mas a administração. E ainda, ao tratar dos partidos políticos, a autora entende que há uma decadência e uma distorção (corrupção, incompetência, desperdício) dessa instituição (que caracteriza-se por indicar candidatos para cargos eletivos ou governos representativos) cuja função primária sempre foi a representação. A autora entende que a única coisa que pode ser representada e delegada é o interesse ou o bem estar dos constituintes, mas não as suas ações nem as suas opiniões, portanto, “o máximo que o representante pode fazer é agir como seus eleitores agiriam se eles mesmos tivessem a oportunidade para tanto” (*Idem*, 1988, p. 336).

Percebe-se que um dos principais problemas do sistema de representação política, enquanto único meio de participação na esfera pública¹⁰, é que esta representação se transforma num mecanismo político de substituição da participação, uma vez que, devidamente representado, o cidadão abandona o cenário político, e o representante passa a substituí-lo, realizando as ações diretas em seu nome. Dessa forma, a deliberação de assuntos de interesse geral é praticada por uma minoria que monopoliza o governo, comprometendo seriamente a participação dos cidadãos nas decisões sobre as questões políticas que envolvem a todos. O mais grave é quando o representante, com a tarefa de governar, se torna um mero defensor dos seus interesses privados ou de um grupo restrito de seus representados. E, não raras vezes, um governo é formado por pessoas ou grupos que visam apenas a obter objetivos privados (momento em que esses “representantes” são popularmente conhecidos ou denominados de demagogos ou de corruptos), pois eles não se dispõem a beneficiar a comunidade. Nesses casos, quando o cidadão percebe que seus ensejos, suas necessidades e

¹⁰ Cf. Arendt (2010, p. 61-62), “o termo ‘público’ denota dois fenômenos intimamente correlatos, mas não perfeitamente idênticos. Significa, em primeiro lugar, que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. [...] Em segundo lugar, o termo ‘público’ significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo, contudo, não é idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos, habitam o mundo feito pelo homem”. Para Arendt, a esfera pública, enquanto mundo comum reúne as pessoas na companhia dos outros e evita que colidam uns com os outros.

sua ação são excluídas do espaço público, ocorre a desfiguração da ação política, pela relação de verticalidade instaurada, uma vez que não há uma relação igualitária, por exemplo, entre governo e governado. Assim, o cidadão não se sente responsável por aquilo que não decidiu.

Diante das dificuldades da participação direta dos cidadãos, dos problemas do sistema partidário representativo (que detém o monopólio das nomeações para cargos públicos de confiança e para as demais negociações), entre outros, aliado ao elevado grau de insatisfação e de indignação da comunidade, proporciona o surgimento de uma significativa parcela da população que passa a manifestar-se coletivamente, visando ao resgate de seus direitos políticos.¹¹ As principais manifestações coletivas que marcaram a História Política do Brasil no final do século XX, denominadas “Diretas Já” (a favor de eleições diretas no Brasil, em 1983-1984) e o “Impeachment do Presidente Collor” (movimento estudantil realizado no ano de 1992, tendo como objetivo principal a cassação do mandato do Presidente do Brasil na época, Fernando Collor de Mello), foram exemplos de manifestações pacíficas. Mais recentemente, os protestos ocorridos no ano de 2013, como o “Movimento Passe Livre” (contra o aumento do valor das passagens de ônibus em São Paulo), e o protesto contra a realização da “Copa do Mundo 2014, no Brasil” (pelo fato da exploração comercial ser exclusividade da FIFA, com isenção total de impostos, entre outros motivos), obtiveram relevante destaque. Em primeiro lugar, por não serem organizados por partidos políticos; segundo, pela apologia ao uso de violência por parte de grupos específicos nos atos públicos, resultando em ações violentas (ataques e incêndios a veículos de transporte coletivo, depredações em diversas cidades e violência contra policiais, etc.), e culminaram com a morte de um cinegrafista¹², atingido por disparos de fogos de artifício na cidade do Rio de Janeiro.

¹¹ A obra de T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, escrita em 1949, constitui um marco nos estudos da cidadania como o status do indivíduo para ter direitos, enquanto membro da sociedade, assegurados por lei. Marshall compreendeu a cidadania em três categorias: direitos civis, direitos políticos e direitos sociais, conforme a evolução histórica da criação dos direitos civis no século XVIII, e se estende para o século XIX, com os direitos políticos e alcança, no século XX, os direitos sociais. Hoje, pode-se acrescentar uma quarta geração de direitos – os chamados direitos difusos – como aqueles que se referem ao meio ambiente preservado, por exemplo. Os direitos civis são os direitos fundamentais à vida, à liberdade, à propriedade privada e à igualdade perante a lei. (por exemplo: o direito de ir e vir, de liberdade de expressão e pensamento; o direito de não ter sua casa e seus bens violados e o de ser julgado e encarcerado apenas pela autoridade civil estabelecida pela lei vigente e após processo legal, etc.). Os direitos políticos garantem a participação do cidadão no governo. (Ex: direito de eleger e de ser eleito, realizar manifestações políticas e de fundar partidos políticos). Os direitos civis não garantem os direitos políticos. Os direitos sociais incluem o direito à educação, à saúde e a um salário justo.

¹² O cinegrafista Santiago Ilídio Andrade, da TV Bandeirantes, teve morte cerebral quando foi atingido na cabeça por um rojão, ao registrar o confronto entre manifestantes e policiais durante o protesto contra o aumento da passagem de ônibus, no dia 06 de fevereiro de 2014, no Centro do Rio de Janeiro. Disponível em <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/02/cinegrafista-atingido-por-rojao-em-protesto-no-rio-tem-morte-cerebral.html>>. Acesso em 25 Fev 2016.

Ainda mais recentemente, após os “protestos antigovernamentais no Brasil em 2015”¹³ (contra o Governo Dilma Rousseff e a Corrupção) e a “paralisação dos caminhoneiros”¹⁴, percebe-se a permanente insatisfação em relação aos representantes dos poderes constituídos, ou seja, geralmente em relação a algumas ações consideradas “duvidosas”¹⁵. Por outro lado, também, percebe-se a participação de pessoas e de grupos com diferentes interesses e ideologias, dentre eles, uma minoria, dispostos a usar os mais variados meios, inclusive a violência ou o incitamento de grupos e de pessoas que possam ser facilmente manipuladas a cometerem ações violentas. Contudo, convém destacar, é notável que o protesto público e as manifestações de insatisfação das pessoas para com o descaso¹⁶ com os serviços básicos, principalmente na área da segurança pública, e outros serviços de infraestrutura, saúde e educação, estão erroneamente direcionados para os órgãos prestadores de serviço e seus representantes diretos e não aos reais causadores dos problemas (por exemplo: políticos e governantes corruptos¹⁷, nos níveis federal, estadual e municipal, que desviam verbas oriundas dos impostos destinadas a atender as necessidades dos cidadãos).

¹³ Manifestações populares que ocorreram em diversas regiões do Brasil, tendo como principais objetivos “protestar contra o Governo Dilma Rousseff e a Corrupção, reunindo milhões de pessoas e considerada a maior mobilização popular no Brasil desde o início da Nova República” (após 1985), disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Protestos_antigovernamentais_no_Brasil_em_2015>. Acesso em 12 Fev 2016. Articulados nas redes sociais da internet e sem vínculos sólidos com partidos políticos e instituições, “o Vem Pra Rua”, o “Movimento Brasil Livre” e o “Revoltados On Line” viram surgir nos últimos meses novos movimentos contra Dilma e o Partido dos Trabalhadores (PT). Os líderes, com as manifestações previstas em 239 cidades no domingo de 16/08/2015, esperam superar os números alcançados no protesto contra Dilma em Abril/2015, ocasião em que aproximadamente 100 mil pessoas foram à Avenida Paulista, em São Paulo. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/08/1669290-manifestantes-testam-forca-em-protestos-contra-dilma.shtml>>. Acesso em 05 mai 2017.

¹⁴ Bloqueio de Rodovias com o objetivo de manifestar oposição os preços dos fretes, combustíveis, pedágio, entre outros. Disponível em <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2015-04/caminhoneiros-em-protesto-bloqueiam-parcialmente-14-rodovias-federais>>. Acesso em 12 Fev 2016.

¹⁵ Entende-se como "ações duvidosas" aquelas em que não há comprovação de irregularidades, mas que estão sob investigação em diversas operações dos órgãos policiais e causam o descontentamento de grande parte da população. Como exemplo dessas ações, destacam-se: financiamento para outros países com taxas de juros menores, perdão de dívidas de outros países, a morosidade da justiça e a impunidade por crimes cometidos, a falta ou ineficiência de políticas públicas que aportem mais recursos para a saúde, educação e segurança pública, “superfaturamento em licitações e corrupção nos serviços públicos”. Disponível em: <<http://spotniks.com/os-13-maiores-prejuizos-causados-pela-gestao-federal-durante-o-governo-pt/>>. Acesso em 09 Mar 2016.

¹⁶ Um exemplo de descaso no Brasil está voltado para a área de segurança pública, a qual muitas vezes é tratada por meio de leituras preconceituosas e de caráter ideológico, mas que precisa ser considerada, não somente em seu aparato coercitivo, mas principalmente enquanto objeto da ordem pública e responsável por sua manutenção, pois o problema da violência, causado pela falta de policiamento, pela criminalidade violenta, e geralmente decorrente do tráfico de drogas e de armas, gera altas taxas de homicídios. Disponível em <<http://www.justica.gov.br/sua-seguranca/seguranca-publica/senasp>>. Acesso em 19 Fev2016.

¹⁷ Para Maquiavel (2005, p.153), “a corrupção de cada governo começa quase sempre pela dos princípios”. Para ele, em uma Democracia, “o povo cai nessa desgraça quando aqueles em que confia, procurando ocultar sua própria corrupção, buscam corrompê-lo. (...) A corrupção aumentará entre os corruptores e também entre os que os que já estão corrompidos.” (MAQUIAVEL, 2005, p.154)

Assim, parece haver uma tentativa de atribuir a “culpa”¹⁸ pelos resultados e pela má qualidade dos serviços aos agentes de saúde, professores, policiais e demais funcionários, sendo que tais problemas possuem origens mais profundas, por vezes na própria lei, ou na gestão dos recursos públicos, ou ainda, na maneira em que o Estado está organizado¹⁹. Também, nota-se que, enquanto o povo demanda por mais investimentos na saúde, na segurança, na educação e em outros direitos constitucionais, uma imensa e vultosa quantia de impostos²⁰ é cada vez mais arrecadada e destinada para outros fins que não são as prioridades elencadas pela comunidade em geral.

Em *Responsabilidade e Julgamento*, Arendt (2004b) afirma que é preciso averiguar quem são os responsáveis, bem como estabelecer que tipo de responsabilidade²¹ atribuir a cada um dos envolvidos. A autora entende que a recusa pelos assuntos da esfera pública, ou seja, em participar das questões políticas (que dizem respeito a todo o cidadão e ao futuro da Humanidade), como também o medo de julgar, “dar nomes” e atribuir culpa, revelam o desinteresse pelas coisas públicas, que leva as pessoas a um estado de alienação²², tornando-os incapazes de pensar e julgar por si mesmos, transformando-se em “presas fáceis” para qualquer tipo de ideologia e de manipulação (ARENDR, 2004b, p. 83).

¹⁸ No livro *Eichmann em Jerusalém*, Arendt faz uma distinção entre culpa (individual) e responsabilidade (coletiva), por considerar que "onde todos são culpados, ninguém é", ou seja, se todos têm culpa, ninguém efetivamente pode ser julgado e punido. Logo, ninguém é imputável pelos crimes. Ela afirma que existe uma responsabilidade coletiva, mas que a culpa é individual, por isso passível de penalidades jurídicas. Ela também não negligencia a atribuição de culpabilidade ao réu pelo fato de ele não ser o único responsável por aquilo que fazia. (ARENDR, 1999, p. 321)

¹⁹ “A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado democrático de Direito...” (art. 1º da CF). “A organização político-administrativa da República Federativa do Brasil compreende a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, todos autônomos, nos termos desta constituição” (art. 18 da CF). Salienta-se a forma em que está organizado o Sistema Tributário Brasileiro, em que a União centraliza o recebimento dos impostos para após repassar aos Estados e aos Municípios, revela-se, de certa forma, ineficiente, burocrático, e pode favorecer a ocorrência de corrupção.

²⁰ Os Impostos, no Brasil, são os valores pagos por pessoas físicas e jurídicas, em moeda nacional aos governos federal, estadual e municipal e podem incidir de forma direta sobre a renda do trabalhador, a renda das empresas; ou de forma indireta, sobre produtos, serviços e operações financeiras. Também há impostos que incidem sobre a propriedade de bens móveis e imóveis, bem como sobre a transmissão dos mesmos, ou sobre doações e heranças, etc. O valor arrecadado dessa grande quantidade de tributos, de acordo com o Tribunal de Contas da União é trilionário e está disponível para consulta no site <http://www.portaldatransparencia.gov.br>.

²¹ Arendt (2004b) coloca o homem como responsável por suas ações e para com o mundo que irá deixar às gerações posteriores. Atualmente, em relação os acontecimentos políticos, parece haver um certo esquecimento das pessoas para com as suas responsabilidades, sejam elas na vida privada, sejam na pública e política.

²² A alienação é "o sentimento de distanciamento do homem com a Terra, ou seja, separado de seu ambiente terreno, dá-se aquilo que Hannah Arendt entende como a alienação do homem com o mundo. A alienação é compreendida aqui como um afastamento, sentido que tem origem na palavra *Enfremdung* que exprime a ideia de algo que está separado de outra coisa ou que é estranho a essa coisa, como por exemplo, o rompimento de mim na medida em que não posso compreender ou aceitar a mim mesmo, ou o não reconhecimento do pensamento em relação a realidade. Extraído do texto *o Início da Era Moderna: reflexões arendtianas*, de Vinicius Silva de Souza, publicado na Revista Ética & Filosofia Política (Volume 9, Número 1, junho/2006). Disponível em <http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_2_vinny.pdf> Consulta em 11 Mar 2016.

Nesse sentido, pode-se afirmar que cabe ao cidadão²³ a discussão e a busca de soluções para alterar tais situações que afetam a todos os indivíduos, direta ou indiretamente, e que, embora não sejam passíveis de resolução apenas pelas eleições, carecem da intervenção pública por repercutir na vida do grupo humano. Dessa forma, quando o poder público mostrar-se incapaz de conter a violência, ou ainda, deixar de atender aos demais preceitos constitucionais que abrangem os direitos fundamentais e as necessidades de cada um dos componentes de uma comunidade (como por exemplo: transporte público, saneamento básico com água potável e redes de esgoto, iluminação pública, saúde pública com atendimento médico e de urgência, educação de qualidade, etc.), os indivíduos não podem ficar indiferentes a esse contexto. Devem, pois, refletir sobre os acontecimentos e manifestar sua opinião, propondo e participando de uma ampla discussão em um espaço público, aberto a todos e agir (tendo por base os conceitos de liberdade política e de cidadania), com o intuito de indicar para possíveis soluções para esses problemas que atingem a comunidade, visando a cessar tais adversidades para que não continuem sofrendo com as consequências da ineficiência ou do descaso do poder público (principalmente com aqueles serviços básicos faltantes que favorecem a incidência de delitos).

No entanto, se esgotados os meios normais para exigir um direito ou uma necessidade, existe a possibilidade da contestação extralegal, pois conforme Arendt (1973, p. 68), quando um número significativo de cidadãos se convence de que, os canais normais para as mudanças não estão funcionando, ou que as suas queixas não terão qualquer efeito, a “desobediência civil” aparece como o instrumento que permite a manutenção da cidadania. Nesse sentido, busca-se verificar se na liberdade política, de acordo com o pensamento político de Hannah Arendt, há condições para ocorrer a desobediência civil, e ainda, se a liberdade é imprescindível à vida política, bem como, se a política, enquanto organizadora da vida humana, prescinde da violência. Considerando que, se há a liberdade, deve haver a possibilidade de divergir.

2.1 A Política no pensamento de Arendt

Para Arendt (2010), a política possui estreita relação com a liberdade humana, e implica em um espaço para o desenvolvimento da discussão, da decisão e da ação. Esse

²³ Para Schio (2012, p. 190), ao aparecer na cena pública, e ao participar dela, a pessoa torna-se cidadão. Dessa forma, ser cidadão é estar no mundo entre homens, e em igualdade política, pensando de forma autêntica. Ou seja, “o cidadão é o ser humano atento e em contato com o mundo, interessado por ele e pelos seus assuntos. É alguém que vive na realidade, na pluralidade.”

espaço político aparece na *pólis* grega como forma de organização do convívio humano, e a autora utiliza-se das experiências dessa comunidade na qual a convivência dos homens parecia assegurar que as aparentemente fúteis atividades humanas (a ação e o discurso), seus feitos e as histórias resultantes se tornariam imperecíveis. Segundo Arendt (2010, p. 248): “a *pólis* é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam”.²⁴ A liberdade está além da compreensão que destaca a organização e a garantia da vida dos humanos. Segundo Lafer (2003, p. 31), a liberdade, relacionada com a *pólis* grega, porém mais ampla, significa:

a liberdade para participar, democraticamente, do espaço público e da palavra e da ação. Liberdade, nesta acepção, e a política surgem do diálogo no plural, que aparece quando existe este espaço público que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora. (LAFER, 2003, p. 31)

O espaço “entre os homens” (*inter homines esse*), para Arendt constitui o mundo²⁵ e esse não pode existir sem os seres humanos no plural, uma vez que é a presença dos outros que garante a realidade do mundo, o *sensus communis*²⁶. A autora considera que a política se baseia no fato da pluralidade humana²⁷, que é “a condição básica da ação e do discurso, e tem

²⁴ A principal limitação de tal “vida política” está na quantidade daqueles que eram tidos como cidadãos, e não na qualidade. A primeira, segundo Arendt, precisa ser ampliada e o “caminho” é a política. Para tanto, ela se serve das concepções de Montesquieu, quando esse trata das “instituições”, inserindo-se nesse contexto como uma pensadora da República. Nesse viés, a república, entendida por ela como aquela que, ao colocar os três poderes em correlação e em corresponsabilidade, bem como em igualdade, é a que lhe parece ser a mais adequada ao mundo contemporâneo, contrariando tanto Rousseau quanto Kant. O segundo ponto, vale dizer, a qualidade da experiência política legada por eles, precisa ser deixada no horizonte, como um modelo. (SCHIO, S.M., PEIXOTO, C.C. O conceito de lei em Hannah Arendt. *Ethic@* - Florianópolis v. 11, n. 3, p. 289 – 297, Dez.2012. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2012v11n3p289/23927>> Consulta em 10 Mar 2016).

²⁵ Segundo Duarte (2000, p. 101), “o conceito de ‘mundo’ refere-se àquele conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados”. E ainda, “este mundo não se confunde com a terra ou com a natureza, concebidos como o terreno em que os homens se movem e do qual extraem a matéria com que fabricam coisas, mas diz respeito às barreiras artificiais que os homens interpõem entre si e entre eles e a própria natureza, referindo-se, também, àqueles assuntos que aparecem e interessam aos humanos quando eles entram em relações políticas uns com os outros”. (DUARTE, 2003, p. 10). Disponível em: <http://works.bepress.com/andre_duarte/25>, January 2003. Consulta em 10 Mar 2016.

²⁶ Arendt (2010, p. 296) concebe o senso comum a partir da acepção kantiana que distingue a expressão “senso comum” usada coloquialmente, como entendimento básico possuído pelos seres humanos de *sensus communis*. Para Schio (2012, p. 103), segundo Arendt, o *sensus communis* pressupõe um mundo comum, no qual cabem todos os humanos, e onde se podem viver junto, por possuírem um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares àqueles particulares de todos os outros.

²⁷ Para Schio (2012, p. 171), a pluralidade humana não é originada pela multiplicação dos seres pela mera repetição, mas do fato de que todos os seres são distintos uns dos outros e podem aparecer em um mundo comum.

o duplo aspecto da igualdade e da distinção [singularidade²⁸]” (ARENDT, 2010, p. 219). Assim, ela trata da coexistência e da possibilidade de associação de homens diferentes (singulares) que se organizam politicamente, na qual a igualdade é jurídica, isto é, elaborada pelos participantes, que entendem os outros como capazes e aptos a participar, falar, ouvir, concordar ou divergir, deliberar, decidir e agir.

No Livro *A condição Humana*, Arendt, ao tratar das condições básicas da vida do homem, por meio da expressão *vita activa*, designa três atividades humanas fundamentais: i) o *labor*, a atividade que visa à subsistência da vida de cada indivíduo, cuja condição humana é a “própria vida”. Ou seja, corresponde ao processo biológico do corpo humano, no qual o crescimento espontâneo, o metabolismo e o eventual declínio está relacionado com as necessidades vitais produzidas e fornecidas pelo labor (necessidades biológicas cíclicas); ii) o trabalho [work] que corresponde ao artificialismo da existência humana, e que não está necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, pois origina a produção de “coisas”, de um mundo humano, de um “lar” para o humano. A condição humana no trabalho é a “mundanidade”; iii) a ação [*action*], que Arendt considera a única atividade que se exerce diretamente entre os homens. Ela corresponde à condição humana da “pluralidade”, que é especificamente a condição de toda a vida política.

Percebe-se que o *labor* assegura a sobrevivência do indivíduo e a vida da espécie; o *work* e seu produto, o artefato humano, conferem certa permanência e durabilidade à vida mortal e ao tempo humano. A *action*, na medida em que se empenha em fundar e em preservar corpos políticos, proporciona condições para a História e para receber os recém chegados ao mundo (condição humana da natalidade), dependendo da constante presença de outros. Arendt, ao tratar da ação, indica para o caráter de “revelação” ou desvelamento que o falar e o agir permitem, e, sem o qual eles perderiam toda a relevância humana. A autora, também destaca a relevância do “espaço” situado entre as pessoas que vivem juntas com o propósito de agir e de falar em conjunto, no qual a imprevisibilidade do resultado está intrinsecamente relacionada com a espontaneidade e com o caráter revelador da ação e do discurso. Este espaço ela denomina de “espaço-entre” (*in between*), e, embora sua intangibilidade, ela o considera tão real quanto o mundo das coisas que cada ser humano possui em comum com os outros. Ela intitula o que nele ocorre de “teia de relações humanas”.

²⁸ Para Arendt (2010, p. 223), “cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento vem ao mundo algo singularmente novo.”

Nesse contexto, para Arendt (2010, p. 188), a igualdade possibilita aos seres humanos compreenderem-se uns aos outros (incluindo os que vieram antes) e a elaborar planos para as necessidades futuras, enquanto que a distinção aponta para a necessidade do discurso e da ação para a vida em conjunto dos seres humanos (distintos de qualquer outro), devido a sua singularidade, se fizerem compreender. Para ela, a distinção humana não é idêntica à “alteridade”, ao ser “outro”, a qual está presente na multiplicação de objetos inorgânicos ao passo que a vida orgânica exhibe suas variações e distinções. Ela entende que apenas o homem é capaz de expressar sua distinção, sendo capaz de distinguir-se e de comunicar-se a si próprio, não se limitando à comunicação de alguma coisa. Segundo Arendt, é por meio do discurso e da ação que essa distinção singular é mostrada²⁹, possibilitando aos homens poderem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes. Devido à ação e ao discurso serem os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros enquanto homens e não como meros objetos físicos, esta manifestação difere da simples existência corpórea e depende de uma iniciativa que nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Assim, para a autora (ARENDDT, 2010, p. 221), há dois nascimentos: um biológico e outro político:

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho [*labor*], nem se rege pela utilidade, como a obra [*work*]. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa.

Nesse sentido, o que faz do homem um ser político é sua faculdade para a ação (revelando-se para o outro por meio de seu modo de ser, pensar, falar e agir), que o capacita a reunir-se a seus pares e a agir em conjunto, almejando objetivos e empreendimentos que o conduzem ao viver bem, de forma organizada, com estabilidade e segurança. O agir é a resposta humana para a condição da natalidade, considerando que para Arendt (2010, p. 223), “cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento vem ao mundo algo singularmente novo”. Segundo ela (ARENDDT, 2010, p. 221),

²⁹ Para Arendt, a vontade permite que os seres humanos sejam espontâneos, isto é, que não se comportem de forma determinada e previsível. A manifestação mais elementar da liberdade humana seria justamente a espontaneidade. Só o homem é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se. Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação. (ARENDDT, 2010, p. 191).

Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar a iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “conduzir” e finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*. Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir.

Nesse sentido, para ela, a ação como "início" corresponde ao fato do nascimento, ou seja, a efetivação da condição humana da natalidade: cada ser humano é singular; a cada nascimento surge o novo. Segundo Duarte (2000, p. 112), “agir é trazer a novidade imprevisível à luz do dia, possibilidade inscrita no fato de que em cada nascimento vem ao mundo alguém como jamais antes existiu ou existirá.” Nesse sentido, para ele, os homens, que são singulares, são capazes de instituir novos começos no mundo porque eles mesmos são um “começo”, e assim, a História de seres cuja essência é “começar” nunca pode ter um fim. Por sua vez, o discurso corresponde à distinção, e ele é a efetivação da condição humana da pluralidade, da ambivalente e paradoxal pluralidade do viver como um ser distinto e único entre iguais politicamente e não por natureza. Conforme afirma Arendt (2010, p.223),

De qualquer modo, desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis.

A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer.

Para Arendt, sem o discurso, a ação perderia tanto o seu caráter revelador como o seu sujeito. E, sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator. A ação que ele inicia é humanamente revelada por meio de palavras, e, mesmo que o ato possa ser percebido em sua manifestação física, ele apenas se torna relevante pela palavra falada, na qual se identifica. Assim, ao falar e ao agir, os homens mostram “quem são”, desvelando ativamente suas identidades pessoais únicas e, dessa forma fazem o seu aparecimento no mundo humano. Essa revelação de “quem é”, diferenciado de “o que” alguém é (dons, talentos, qualidades e defeitos pessoais que se podem exhibir ou ocultar o agente), está implícito em tudo que esse alguém diz ou faz, e essa qualidade reveladora do discurso e da ação ocorrem quando as pessoas estão junto com as outras. Para ela (ARENDR, 2010, p. 225),

Sem o desvelamento do agente no ato, a ação perde o seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio para atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto. Isso ocorre sempre que se perde o estar junto dos homens, isto é, quando as pessoas são meramente “pró” ou “contra” as outras, como acontece, por exemplo, na guerra moderna, quando os homens entram em ação e empregam meios violentos para alcançar determinados objetivos em proveito de seu lado e contra o inimigo. Nessas circunstâncias, que naturalmente sempre existiram, o discurso transforma-se, de fato, em “mera conversa”, apenas mais um meio de alcançar um fim, quer iludindo o inimigo, quer ofuscando a todos com propaganda. Nesse caso as palavras nada revelam; o desvelamento advém exclusivamente do próprio feito, e esse feito, como todos os outros, não pode desvelar o “quem”, a identidade única e distinta do agente.

A autora afirma que a qualidade reveladora do discurso e da ação surge quando as pessoas estão “com” as outras, na convivência humana, e não concordando ou discordando delas. Para tanto, mesmo não sabendo “quem” revela ao se expor na ação e na palavra, é necessário que cada um esteja disposto a "correr o risco" da revelação (ter coragem de agir e de aparecer para os outros), pois sem a revelação do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer, passando a ser apenas um meio para atingir um fim. Para Arendt, há política quando os indivíduos se encontram em um espaço público³⁰ e se reconhecem e agem como cidadãos³¹ em igualdade, decidindo e discutindo em grupo, e expondo suas opiniões no momento da discussão, sendo necessário esse espaço para manter a singularidade, a possibilidade de pensar diferente e para que cada um possa expressar-se em sua concepção de mundo.

No mesmo sentido, de acordo com Schio (2012, p. 184), “a política, então, surge quando os cidadãos, os homens de ação e de palavras, agem livremente, em um domínio público, pelo interesse coletivo, atuando, quer dizer, tomando iniciativas e originando situações talvez inéditas sobre assuntos relevantes.” Nessa comunidade em que o homem almeja viver bem em conjunto (*amor mundi*³², o amor pelo mundo, seus componentes vivos

³⁰ No livro “A condição Humana”, Arendt (2010, p. 59-80) trata das esferas pública e privada, e atribui significado ao termo “público”.

³¹ Vide Nota 23.

³² No livro *A condição humana* (2010), Arendt resgata, em forma de signo, o conceito de *amor mundi*, constante em *O conceito de amor em Santo Agostinho* (1978 - Arendt, em 1928, defendeu sua Tese de Doutorado, na Faculdade de Filosofia da Universidade de Heidelberg, com o título “*Der Liebesbegriff bei Augustin*” - *O Conceito de Amor em Agostinho*, publicado em 1929.). Em seu trabalho, Arendt apresenta três eixos temáticos sistematizados em que o amor relaciona-se com a questão do sentido e da significação do amor ao próximo. Como o amor ao próximo depende do amor por Deus na comoção da fé e na nova posição que decorre face ao próprio si. As duas primeiras partes do trabalho partem da seguinte questão: “o que é que significa amar Deus e amar-se a si mesmo?” Para ela, o mandamento do amor ao próximo é precedido por outro mandamento independente da Revelação Divina: “Trata-se dessa lei inscrita nos nossos corações (*lex scripta in cordibus nostris*), [...] esta lei se encontra expressamente distinguida da lei de Deus (*Lex Dei*)” (ARENDDT, 1978, p. 10). Arendt delimita, de forma não dogmática, sua interpretação de duas maneiras: i) interrogando essa esfera pré-

ou não: humanos, fauna, flora, água, ar, minerais...), assim como consigo mesmo e deixar o mundo para as novas gerações, se faz necessário uma estrutura de estabilidade que proporcione a possibilidade aparato da mudança caracterizada pelo surgimento do novo (isto é, da ação e da natalidade), ou seja, pelo inesperado³³ e pela imprevisibilidade³⁴.

Um dos principais fatores estabilizantes é o Sistema Legal que busca organizar, indicando o que pode ser feito e o que deve ser evitado na vida do cidadão³⁵ e em suas relações com os outros. No entanto, este Sistema Legal pode ser questionado, pois ele varia de acordo com o tempo e o espaço, e com as necessidades da comunidade. O qual, também pode ser, de certa forma, entendido como um mecanismo que proporciona a realização de mudanças, que podem ser tanto para melhor quanto para algo não tão positivo (como por exemplo: a Constituição Brasileira de 1937). Nesse sentido, a dissolução de uma Tradição e das formas de autoridade pode acarretar, de alguma maneira, a perda de estabilidade e da durabilidade do mundo, bem como diversos prejuízos para a vida política. Por outro lado, a falta de confiança nas autoridades, aliada à apatia política e o surgimento das massas³⁶, bem

teológica; ii) procurando apreender a interpretação de Agostinho de que a autoridade comanda do exterior o que a lei interna (*lex interna*), a consciência, diria a cada um se não estivesse, pelo hábito (*consuetudo*), preso ao pecado. Ela propõe três análises: I) pelo amor compreendido como desejo (*appetitus*), em que Agostinho apresenta uma definição de amor, e, na caridade ordenada (*ordinata dilectio*) dispõe sobre as contradições dessa definição; II) compreender em que medida se ama o próximo no amor ao próximo (*dilectio proximi*). III) esclarece a contradição da segunda e a questão de saber como o homem, face a Deus (*coram Deo*), isolado de tudo o que tem relação com o mundo, pode ainda interessar-se pelo próximo. Arendt discute a relação do homem com o mundo do amor, intermediado pelo amor a Deus. Junto ao amor ao próximo, a experiência do homem se realiza na *civitas* terrena. Para Arendt: “A morte redentora de Cristo não resgatou um homem particular mas sim o mundo inteiro, o *mundus* constituído pelos homens. Se, portanto, a fé isola cada ser particular, o objeto da fé, a saber, a redenção por Cristo, adveio num mundo dado à partida, e, por isso, numa comunidade já dada.” (ARENDDT, 1978, p. 154). Um segundo fato histórico se vincula à origem de todos: a descendência comum de Adão, que nela reside a determinação essencial do ser (*Dasein*) do homem, estabelecendo entre todos um inevitável parentesco e unidade. Todos têm o mesmo destino e não estão sozinhos no mundo, mas na qualidade de consortes do destino uns dos outros, durante toda a vida. Para Arendt, a Comunidade com Cristo (compreendida como corpo), contém em si todos os seres particulares a título de membros. O ser particular é absolutamente esquecido nesta “comunidade” (*ser conjunto*). O amor mútuo torna-se um amor a si mesmo, pois o ser do si próprio é identificado com o ser de Cristo, com o ser do corpo de que é membro. (ARENDDT, 1978, p. 165-166). Extraído do artigo “Arendt e o conceito de amor em Agostinho” (*Der Liebesbegriff bei Augustin*) apresentado por este autor na conclusão da disciplina Virtude e Felicidade Ministrada pelo Prof. Dr. Manoel Vasconcelos, no Mestrado em Filosofia da UFPel, no segundo semestre de 2015.

³³ O “inesperado”, explicado por Arendt (2010, p. 222): “É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse caráter de surpreendente impresciência é inerente a todo início e a toda origem.”

³⁴ O “imprevisível”, de acordo com Arendt (2010, p.239-240): “Não se trata apenas da mera impossibilidade de se predizerem todas as consequências lógicas de determinado ato (pois se assim fosse, um computador eletrônico seria capaz de prever o futuro) pois a imprevisibilidade decorre diretamente da estória [narrativa] que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que passa o instante fugaz do ato. A imprevisibilidade do resultado está intimamente relacionada ao caráter revelador da ação e do discurso, nos quais alguém revela seu si-mesmo sem jamais se conhecer ou ser capaz de calcular de antemão a quem revela.”

³⁵ Vide notas números 23 e 31.

³⁶ Segundo a concepção arendtiana, Duarte (2000, p. 42) explica que, em um primeiro plano, a noção de massa está relacionada à existência de vastas multidões. As massas constituem o ingrediente ou matéria básica da

como as transformações políticas na Época Moderna (Séc. XVII em diante), podem favorecer a priorização dos interesses de classes ou de grupos. Usando como base o Sistema Legal dos Estados Unidos, Arendt (1973, p. 73), escreveu que,

A lei realmente pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de ação extralegal. Sem dúvida a própria Constituição fornece um modo quase-legal de desafiar a lei violando-a; mas deixando de lado a questão de serem ou não estas violações atos de desobediência, a Corte Suprema tem o direito de escolher entre os casos trazidos até ela, e esta escolha é inevitavelmente influenciada pela opinião pública.

Nesse sentido, convém salientar que, embora a lei organize a vida, há momentos em que ela precisa ser alterada, aperfeiçoada, atualizada, e ao coexistirem duas leis, ou seja, uma nova que se assemelha a uma mais antiga, há de ser questionado qual é a mais adequada, e se as pessoas detentoras de funções públicas responsáveis (ou seja, os representantes dos cidadãos) estão aptas a avaliar a situação para alterar ou não a lei, uma vez que a mudança é o resultado da ação extralegal que desafia a lei anterior, e, cabe ao cidadão fiscalizá-las. De acordo com Mellegari (2012, p. 94), “a política baseia-se na suposição de que o homem pode produzir igualdade, porque ele pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e, assim, construir a vida política juntamente com os iguais.” Nesse viés, ela entende que, segundo Arendt, a igualdade não é fornecida pela natureza, mas “construída” pela organização política dos homens. Dessa forma, pode-se verificar que, em Arendt (2004, p. 335),

A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais: tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais.

Assim, para Arendt, o “direito à igualdade” não é o resultado de uma essência presente em todos os homens em decorrência de sua natureza. Tampouco ela é anterior e externa à comunidade política. Ela entende que a igualdade somente pode existir na esfera pública, e não no âmbito da vida privada, pois o vínculo entre as pessoas, como por exemplo,

configuração dos Governos Totalitários, pois eles se alimentam da possibilidade de sua organização e de sua destruição. O aspecto mais importante que caracteriza a sociedade de massa, é que grande número de indivíduos não possuem nenhum tipo de interesse comum, pois falta-lhes a certeza de pertencerem a um mundo comum, impregnado de interesses compartilhados que, para sua manutenção, depende, prioritariamente, do poder que emana da ação conjunta. Para Arendt (2004, p. 311), “o termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, em decorrência simplesmente do seu número, ou da sua indiferença, ou à combinação de ambos, não podem ser integrados em nenhuma organização baseada no interesse comum, seja partido político, governo municipal, organização profissional ou sindicato de trabalhadores.”

a relação entre pai e filho, representa a subordinação do segundo para com o primeiro, pois cabe aos pais ou responsáveis o cuidado daqueles que não conseguem manterem-se por si mesmos. Para Arendt, a igualdade política, convencionada pelas leis, possibilita que a condição humana da pluralidade³⁷ se consolide, pois apenas por meio desta igualdade, no domínio público e político é que os homens podem se distinguir sem perder sua singularidade³⁸. Essa igualdade, na qual torna-se possível adentrar na esfera política, cada componente tem o mesmo direito à atividade política, não pode ser garantida por leis que decorram de imposições (que sejam outorgadas). Cabe, pois, ao ser político, que é o cidadão, que participa do mundo em que vive e se preocupa por ele, promover ou não, o convívio enquanto ação ou intervenção na comunidade. Conforme Arendt (1994, p. 110), “a ‘isonomia’ [entre os gregos antigos] não significava nem que todos eram iguais diante da lei, nem que a lei era a mesma para todos, mas apenas que todos têm a mesma pretensão à atividade política”. Nesse sentido Schio (2012, p. 188), afirma que “para ser autêntica, a lei precisa embasar-se na organização autônoma dos cidadãos, transcendendo os interesses imediatos e pessoais”. Por isso, conclui que a sua origem deve ser política.

2.2 A Liberdade política

Para Arendt, a liberdade como fenômeno político surgiu na *pólis* grega. Ela estava caracterizada pelo fato de que, no espaço público, não havia nem governante nem governado ou qualquer relação fundada na subordinação de mando e obediência, e pela existência da pluralidade dos participantes em condição de igualdade. No artigo: *O que é Liberdade?* presente no livro *Entre o passado e o futuro*, ao tratar do termo “liberdade”, Arendt (1992, p. 191), inicialmente salienta que, historicamente, o problema da liberdade foi a última das grandes questões metafísicas tradicionais (tais como o ser, a alma, o nada, a natureza, etc.) a tornar-se tema de investigação filosófica, entendendo que sua aparição foi originada pela experiência da conversão religiosa (com Paulo e depois com Agostinho). A autora diferencia

³⁷ Para Arendt (2010, p. 188), a ação (única atividade que ocorre diretamente entre os homens) corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o homem, vivem na Terra e habitam o mundo.

³⁸ Para Schio (2012, p. 184), a igualdade na política baseia-se na diferença entre as singularidades, pois os interesses geram conflitos pessoais e, segundo a concepção de Arendt, os conflitos particulares são transcendidos, na vida política, pela emergência das questões fundamentais da vida humana. Em outros termos, a manutenção do grupo, como comunidade organizada, a preservação da própria Humanidade e do Planeta, são mais importantes que as querelas pessoais dos componentes do grupo.

os termos liberdade filosófica, liberdade externa e interna³⁹ e a liberdade política. Para ela, a liberdade filosófica concerne ao homem em sua singularidade, e, por natureza, não é política. A liberdade externa exige a inexistência de impedimentos físicos para o seu exercício (locomover-se, não estar preso ou ser escravo) e a liberdade interna para Arendt pressupõe uma retirada do mundo onde a liberdade foi negada. No que se refere à liberdade política na acepção da autora (ARENDDT, 1992, p. 191-192):

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia, quer saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema da liberdade humana.

Pode-se notar que Arendt não considera a liberdade como mais um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política, que raramente se tornam foco direto da ação política. Para ela, a liberdade é o motivo pelo qual os homens convivem politicamente organizados, e sem ela a vida política seria destituída de significado, uma vez que a razão de ser da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação.

Nesse sentido, Schio (2012, p. 138) entende que, enquanto relacionada à política, a liberdade “não é um fenômeno ligado diretamente à vontade particular de uma pessoa ou de um grupo, pois liga-se à vida em comunidade na qual há a possibilidade de falar e de ouvir, de escrever e de imprimir”. Por isso, a censura não pode se fazer presente, considerando que “a liberdade sempre implica em liberdade de divergir” (ARENDDT, 1973, p. 190).

Arendt utiliza o conceito de liberdade do âmbito da vida *activa*⁴⁰ e da ação no espaço público⁴¹, pois para ela, a liberdade emerge quando os cidadãos estão juntos e necessita da

³⁹ Para Arendt (1992, p. 192), a “liberdade interior é o espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e sentir-se livres”. Para Schio (2012, p. 142), há liberdade apenas na vida pública, mas ela não se confunde com a liberdade interna, subjetiva. A liberdade interna relaciona-se com a liberdade filosófica, enquanto a externa volta-se à política e ao mundo público.

⁴⁰ Arendt demonstra que na vida humana ocorre duas formas de vida distintas: ativa e contemplativa. Na primeira, existem três experiências humanas básicas: i) a do *animal laborans*, assinalada pela necessidade básica e repetitiva do processo biológico, do qual deriva, uma vez que é algo que se consome no próprio metabolismo, individual e coletivo; ii) a do *homo faber*, que produz coisas extraídas da natureza, convertendo o mundo num espaço de objetos partilhados pelos homens. O *habitat* humano está cercado de objetos que se interpõem entre a natureza e o homem, unindo-os e separando-os entre si. Esses objetos são o resultado de um “fazer”, cuja origem vem de *fazere*, significando a atividade executada num determinado instante que, por isso mesmo tem começo, meio e fim. O artesão é um *homo faber*, como também o artista, pois ambos fabricam objetos. Com a Civilização Industrial, em especial no séc. XX, de acordo com Arendt, os artesãos, que tinham a

liberação das necessidades vitais. É necessário, também a companhia dos outros homens nesse espaço público comum, para falar sem coação. Em *Sobre a revolução*, Arendt (2011, p. 57-64) distingue cuidadosamente “liberdade” e “libertação”, descrevendo que a liberdade também é entendida negativamente como a circunstância de não ser dominado e não dominar, e positivamente, como o espaço que pode ser elaborado por muitos, em que cada um está em condição de igualdade. Para Duarte (2000, p. 207),

estar liberado da opressão é condição para o exercício da liberdade, mas não constitui a sua condição suficiente: entre os momentos da libertação e da constituição da liberdade pública jaz um pequeno hiato, próprio à abertura onde um novo início pode instaurar uma realidade ainda não constituída, não basta estar liberto para ser livre.

De acordo com Moraes e Bignotto (2001, p. 119), “a liberdade política se expressa num mundo no qual a pluralidade é parte essencial e produto da ação contínua dos homens.” Nesse sentido, o ato de fundação (a instituição de novos espaços humanos) é o que expressa a capacidade das pessoas inventarem a condição de ser livre. Ao considerar o pensamento da autora que “ser livre e agir são a mesma coisa” (ARENDR, 1992, p. 199), entende-se que a desobediência civil apenas pode emergir quando um grupo de cidadãos, agindo coletivamente (convencidos que os canais normais de mudança legalmente propostos não funcionam), como escreveu Arendt (1973, p. 68), voltam-se para a mudança, normalmente para alterar coisas pontuais como: aumento do valor das passagens de ônibus, construção de elevadas em rodovias, policiamento em áreas de grande incidência de ocorrências, fim da corrupção nos serviços públicos, aumentos abusivos de impostos, mau uso do dinheiro público, entre outros,

dimensão do *homo faber*, converteram-se em *animal laborans*; iii) a terceira experiência básica exige a libertação das tarefas das duas outras para que se instaure o campo da política. A política resulta do agir, cuja origem provém do *agere* (pôr em movimento) e *gerere* (criar, trazer), que exprimem uma atividade no seu exercício contínuo (LAFER, 2003, p. 29-30). Cabe salientar que neste texto Lafer não especifica diretamente que a ação faz parte da vida ativa como a terceira experiência humana básica. A divisão da vida ativa nas três atividades fundamentais: *labor*, *work* e *action* é exposta detalhadamente por Arendt em *A Condição Humana*, enquanto que a vida contemplativa é tratada na obra *A vida do espírito*.

⁴¹ Arendt (2010, p. 243) concebe o modelo de espaço público a partir da experiência greco-romana. O modelo proposto por ela tem na lei a sua fonte estabilizadora, que erige fronteiras e canais de comunicação por meio da promessa. A legitimidade provém do consentimento ativo (não da simples obediência) dos cidadãos, que exercem a cidadania estabelecida pela interação “entre” os homens, isto é, no falar e ser ouvido, e ter assegurada a *doxa* de cada um em igualdade de condições. O espaço público é o lugar próprio da política, onde os homens, por meio da fala – *lexis* - e da ação – *práxis* – em igualdade, propiciada pelas leis e vivida na diferença ou singularidade, em concerto uns com os outros, participam das decisões que dizem respeito a todos. Para isso, os homens devem estar “liberados” das preocupações relativas ao *labor* e ao *work*, representativas do espaço privado. E, o que distingue os homens dos animais é a capacidade humana de agir e de falar, mas sempre em um espaço no qual os outros estejam presentes, e com as mesmas potencialidades. Ou seja, por exemplo, no mercado de trocas há conversa, encontro entre pessoas, mas não é um espaço político, apesar de ser público (SCHIO, 2012, p.176).

resgatando a capacidade de agir conjuntamente em uma comunidade política. Por outro lado, também é necessário a participação das autoridades políticas detentoras do poder (Executivo e Legislativo), na adoção de ações políticas eficientes para alterar a situação atual.

Arendt destaca a importância da diferenciação entre (i) os governos autoritários que restringem a liberdade, mas permanecem relacionados aos direitos civis, e (ii) os governos tirânicos ou ditatoriais, em que a liberdade é abolida completamente. Nesses governos, há a eliminação da característica principal da esfera pública que é a participação plural dos cidadãos em um espaço comum. Assim, o tirano assume a esfera pública e as prerrogativas das decisões são exclusivas do ditador que age de acordo com os próprios interesses. Também, é importante distinguir (iii) dos governos totalitários, os quais operam com a total eliminação, não apenas da liberdade, mas da própria espontaneidade, por meio do condicionamento e da padronização de comportamentos⁴². Enquanto os tiranos se propõem a dominar a esfera política, sem interferir, por vezes, em algumas áreas da vida econômica e cultural, o Totalitarismo consiste em retirar toda e qualquer capacidade de agir, interferindo na vida privada das pessoas. De acordo com Arendt (2004, p. 511),

O Totalitarismo difere essencialmente de outras formas de opressão política que conhecemos, como o despotismo, a tirania e a ditadura. Sempre que galgou o poder, o Totalitarismo criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas do país. Independentemente da tradição especificamente nacional ou da fonte espiritual particular da sua ideologia, o governo totalitário sempre transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massa.

No livro *Origens do Totalitarismo*, Arendt, ao buscar compreender o “Totalitarismo”, o diferencia de outras formas de opressão política e entende que este não limitou-se em governar apenas por meios externos (do Estado e de uma máquina de violência), pois em sua ideologia peculiar de coação (racismo, superioridade da raça, anticomunismo, entre outras) o Totalitarismo aterrorizava e subjugava os seres humanos “internamente” (ARENDR, 2004, p. 375), impondo uma lógica de compreensão, o seu desejo sobre um grupo sem vínculos e sem ação (seja por meio do convencimento, da autoridade ou da violência). Essa dominação permanente de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera da vida é algo que nenhum

⁴² De acordo com o pensamento de Arendt, a liberdade deve ser preservada, pois ela é a base para a ação humana responsável (Ética), e assim, não permite que o agir se torne uma simples repetição de padrões, um mero comportar-se. Em *A Condição Humana* (2010, p. 47-59), Arendt aborda a esfera do social entendendo que a sociedade exclui a possibilidade de ação e “espera de cada um de seus membros, certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou façanha extraordinária.”

Estado ou mecanismo de violência jamais pôde conseguir, mas que foi realizável (mesmo que por anos, como o stalinismo) por movimento Totalitário constantemente acionado. Nesse sistema, o líder depende tanto das massas quanto as massas dependem dele. Ou seja, sem ele as massas seriam um “bando amorfo”, e sem elas o líder seria uma “nulidade”. Segundo a autora, as massas têm de ser conquistadas por meio da propaganda (sob um Governo Constitucional, em que há liberdade de opinião) e nos países totalitários (quando o Totalitarismo possui o controle absoluto), a propaganda é substituída pela doutrinação e o emprego da violência visa a fornecer a sensação de realidade às suas doutrinas ideológicas. Assim, entende-se que o Totalitarismo não objetiva o domínio despótico dos homens, pois ele é um sistema em que os homens tornam-se supérfluos e com reflexos condicionados. Em outros termos, verdadeiros “marionetes”, sem o menor vestígio de espontaneidade. Dessa forma, ocorre a destruição da dignidade humana, a qual implica no reconhecimento dos homens, como autores de mundos ou coautores de um mundo comum.

2.3 A esfera pública

Na obra *A condição Humana*, Arendt (2010, p. 59-80) trata das esferas pública (e política) e privada. Inicialmente, ao atribuir significado ao termo “público”, ela aponta para dois fenômenos correlatos. Em primeiro lugar, significa que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos, ou seja, a aparência⁴³ constitui a realidade⁴⁴. Para ela (*Idem*, 2010, p. 59), a presença dos outros garante a realidade do mundo e a de cada um, de cada ser humano que compõe a comunidade, e confere a certeza ou a confiança de estarem lúcidos. Em segundo lugar, o termo “público” significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos e diferente do lugar que privadamente cabe a cada um. No entanto, cabe salientar que no mercado de trocas há conversa, encontro entre pessoas, porém não é um espaço político, apesar de ser público. Esse mundo não é idêntico à Terra ou à natureza

⁴³ Para Arendt (2010, p. 59), a aparência é aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por cada um em particular.

⁴⁴ A concepção de "realidade", para Arendt, difere de outros conceitos, como o constante no *Dicionário de Filosofia* (ABBAGNANO, 1998), que inicialmente aponta o seguinte conceito: “(in. *Reality*, fr. *Réalité*, al. *Realität*, *Wirklichkeit*; it. *Realtà*). 1. Em seu significado próprio e específico, esse termo indica o modo de ser das coisas existentes fora da mente humana ou independentemente dela. A palavra *realitas* foi cunhada no fim da Escolástica, mais precisamente por Duns Scot. Este a usou sobretudo para definir a individualidade, que consistiria na "última realidade do ente", que determina e contrai a natureza comum *ad esse hanc rent*, à coisa singular”.

(*physis*), pois ele está relacionado com o artefato humano e com os negócios⁴⁵ realizados entre os que habitam o mundo elaborado pelos seres humanos. Nesse sentido, Arendt (2010, p. 195) escreveu que conviver “no mundo” significa “ter um mundo” de coisas interpostas entre os que o possuem em comum, e denomina de “espaço-entre” (*in-between*), o qual, ao mesmo tempo, separa e relaciona os homens entre si, sendo que ele é imprescindível para a manutenção da singularidade. Dito de outro modo, onde cada um é único, insubstituível e irrepetível, há a possibilidade de pensar diferente, em especial nos assuntos relativos à política (de modo a evitar o comportamento de massa, padronizado e mecânico).

Para Arendt, o domínio público reúne as pessoas na companhia uns dos outros e evita que elas “caiam” umas sobre as outras, entendendo que o que torna a sociedade de massas⁴⁶ difícil de ser suportada não é o número de pessoas, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu a possibilidade de congregá-las ou de separá-las. Assim, a existência de um domínio público, um espaço comum, no mundo transformado em uma comunidade que reúne e estabelece uma relação entre os homens, depende da permanência. Ou seja, é necessário transcender a duração dos homens mortais, pois sem essa transcendência, nenhum mundo comum seria possível, uma vez que as novas gerações poderiam destruir ou não valorizar o legado do passado.

A autora entendia que, embora o mundo comum seja o local de reunião de todos os que estão nele presentes, eles ocupam diferentes posições, ou seja, todos vêem e ouvem de ângulos diferentes devido à singularidade, e assim pensam e agem, sendo esse o significado da vida pública. Dessa forma, a realidade não é garantida pela natureza comum de todos os homens, mas pelas diferentes e variadas posições e perspectivas sobre o mesmo objeto, sem mudar sua singularidade. Por outro lado, o mundo comum acaba quando é entendido somente sob um aspecto e exclui a opinião, pois padroniza e homogeniza a ação.

De acordo com Schio (2012, p. 179), pode-se afirmar que, após satisfeitas as necessidades orgânicas e a elaboração de um espaço de coisas familiares, o homem está apto a entrar na esfera pública e política, assumindo o seu lugar de agente, de gerador de ações e ele consegue distinguir-se de seus semelhantes (ou seja, não parecer mera repetição ou cópia de alguém que existe ou que já existiu). Ela entende que o indivíduo apenas pode ser considerado um ser político quando satisfeito nas questões sociais⁴⁷ (diferente das questões

⁴⁵ Arendt afirma (1991, p. 196) que “a esfera dos negócios humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos”.

⁴⁶ Vide Nota número 36.

⁴⁷ De acordo com Mellegari (2012, p. 135), “se a participação política e a cidadania pressupõem que o ator político não esteja sujeito à dura coerção das necessidades, e se todos têm de ter oportunidade de participar do

políticas), comum a todos, podendo, assim tornar-se um cidadão. Ela (SCHIO, 2012, p. 180) escreve que:

a esfera pública fornece a potencialidade para a ação, por estar estreitamente ligada à liberdade. A ação demonstra a relação entre os homens, sem a mediação de algo material. Ela supõe a interação entre os agentes e entre suas ações, provocando reações em cadeia, inimagináveis até para seus autores, gerando eventos irrepetíveis.

Diante disso, pode-se entender que o espaço público e político é imprescindível para a ação, pois a pessoa humana precisa aparecer em público para alcançar a realidade, considerando que, de acordo com a autora, no espaço público é adquirida e consolidada a humanidade⁴⁸ que, em seu sentido político, é o ponto mais alto que o ser humano pode atingir. É no espaço público que os atos expõem seus agentes (cidadãos), os quais são responsáveis pelas palavras e pelos feitos manifestados, bem como pela manutenção do espaço comum em que vivem.

Nesse sentido, Lafer (2003, p. 97), expõe que Arendt reafirma sua posição sobre a relação entre a política e a liberdade, ao referir que: “a liberdade política, que é a do cidadão e não a do homem enquanto tal, é uma qualidade do ‘eu posso’ da ação. Ela só se manifesta em comunidades que regularam, através de leis, a interação da pluralidade.” Ambas (liberdade e política) aparecem quando existe um espaço que possibilite o diálogo no plural, permitindo, numa unidade, a palavra e a ação, e não a violência, a coerção e a imposição.

2.4 A Cidadania

Arendt, a partir de seu entendimento de liberdade no sentido político, cujo domínio é a ação no espaço público, apresenta sua perspectiva com relação ao modo de conceber a cidadania, a qual Ramos (2010, p. 281) enuncia: “como a ação de indivíduos que buscam no âmbito do espaço público e da pluralidade a realização da liberdade, e cujo valor político é possível apenas na esfera da pluralidade.” Ele critica a concepção liberal na qual a ação da cidadania é entendida como um meio para assegurar a liberdade individual (a liberdade negativa) da interferência de outrem, especialmente do Estado (não autorizada pela lei), e

debate político, resta claro que Arendt reconhecia a importância de se garantir as condições socioeconômicas para que todos pudessem realmente participar da atividade política.”

⁴⁸ Ver Schio (2012, p. 181): “A humanidade é a disposição para a compreensão dos outros indivíduos, mas também o respeito a eles.”

considera que a liberdade não deve ser reduzida à autodeterminação de um homem apenas, mas a algo que aparece e se realiza na interação de seres humanos plurais e diferentes. Dessa forma, enquanto marca essencial da condição humana, a liberdade se realiza unicamente no espaço público pela mediação da cidadania.

Para Mellegari (2012), Arendt critica a forma instrumental de como a cidadania é concebida, uma vez que esse modo tem se demonstrado insuficiente para assegurar sua plena realização. Ela entende que a cidadania moderna, na concepção liberal, representa um enfraquecimento da cidadania em relação ao conceito arendtiano, na medida em que ocorre um certo desinteresse, ou impedimento, do exercício ativo da política pelos cidadãos. Para ela (MELLEGGARI, 2012, p. 104. Grifos da autora.),

a cidadania, como entende Arendt, inserida no âmbito do *direito a ter direitos*, cujo fundamento subjacente se encontra na ação pública dos cidadãos, ou seja, passando pelo viés político, possibilitaria a efetiva proteção dos direitos humanos, os quais têm sido constantemente violados, apesar de todas as Declarações a seu respeito. É no espaço público, por meio da ação, que os homens livres podem construir o direito que os regula e, por isso, o respeitam. Como em Arendt, política, liberdade e cidadania são conceitos afins, a ideia de liberdade assume papel fundamental na sua teoria política, uma vez que sem liberdade não existe política. Por essa razão, a liberdade de ação se reveste de uma importância ímpar em sua teoria, a ponto de ela afirmar que “*a raison d’être da política é a liberdade e seu domínio, a ação*”.⁴⁹

Assim, nota-se que Arendt observou que a cidadania a única maneira de conferir ao ser humano o “direito a ter direitos”. Nesse sentido, sua crítica refere-se ao caráter “abstrato” dos indivíduos a serem protegidos e amparados e fixa-se na ineficácia dos Direitos Humanos quando confrontados com situações extremas, como a vivenciada em Estados Totalitários. Conforme Schio e Peixoto⁵⁰, Arendt explica que a preservação da cidadania (e da dignidade humana) deve ocorrer no âmbito de uma proteção internacional. Para Arendt, tais situações aconteceram apenas porque os Direitos do Homem, foram somente formulados, mas nunca filosoficamente estabelecidos, ou seja, foram apenas proclamados mas nunca politicamente garantidos, e perderam, em sua forma tradicional, toda a validade. E tais declarações positivadas em regras e normas não impediram o extermínio em massa (como por exemplo: dos judeus como ocorreu no Nazismo com o descarte de vidas como supérfluas), uma vez que a legalidade calcada em abstrações foi insuficiente para coibir os abusos de um Governo

⁵⁰ No texto *O conceito de lei em Hannah Arendt*. SCHIO, S. M., PEIXOTO, C.C. ethic@ - Florianópolis v. 11, n. 3, p. 289 – 297, Dez.2012. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/1677-2954.2012v11n3p289/23927>> Consulta em 10 Mar 2016.

Totalitário contra os indivíduos. Nesse sentido, pode-se pensar que o direito a ter direito, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria Humanidade, e a cidadania somente pode ser pensada na perspectiva de uma efetiva participação do cidadão na atividade política. Porém, observa-se que isso tem sido inviável por intermédio da representação, pois, ao delegar o exercício ativo da política a um representante, isso poderá resultar em uma cidadania com a característica predominantemente passiva. Por outro lado, apenas a cidadania ativa faz com que o cidadão, sintá-se, de alguma forma, responsável por tudo aquilo que é realizado ou não.

No mesmo sentido, de acordo com Schio (2012, p. 189), “ao aparecer na cena pública e ao participar dela, a pessoa torna-se cidadão, pois aí ocorre o processo de personalização, ou individualização, junto ao processo de integração ao mundo humano.” Ela aponta que a personalidade, nesse sentido, situa-se entre a autocriação e o determinismo do meio ou dos caracteres inerentes ao ser. A liberdade permite o surgimento da personalidade, pois segundo Schio, há uma liberdade do indivíduo frente ao dado natural de seu ser, a qual é condicionada por este dado (que ele é enquanto indivíduo), que pode manifestar-se de várias formas, mas ele não consegue deixar de expô-la e mesmo o esconder-se ou retirar-se da comunidade. Será uma forma de expor o que realmente é. Diante disso:

Ser cidadão é estar no mundo entre homens, e em igualdade política, pensando de forma autêntica, não se retirando do mundo e do tempo, e não fazendo do mundo uma fachada, atrás da qual se esconder. [...] O cidadão, então, é aquele que tem coragem, que é capaz de colocar a própria vida em risco em prol da vida política de sua comunidade. (SCHIO, 2012, p. 190)

De acordo com a teoria arendtiana, a concepção de coragem⁵¹, apontada por Schio, é o desprendimento da vida, bem supremo, em nível individual, para dedicar-se à vida política, uma vez que é essa vida que fornece o suporte para a vida privada. Segundo Duarte (2000, p. 274), em *A Condição Humana*, Arendt explicita os pressupostos a respeito da separação entre a esfera política e o âmbito econômico-administrativo ao discutir e distinguir os conceitos de público, privado e social em suas diferentes configurações ao longo da História Ocidental. Ela afirmou que, na Antiguidade as esferas pública e privada (embora distintas entre si), mantinham uma relação de interdependência, sendo que o acesso ao espaço público da

⁵¹ Para Arendt, a coragem não é destemor pela vida, nem aventura, sequer falta de respeito à vida ou à morte. De acordo com Schio (2012, p. 190), “a coragem não é o desapego à vida, mas a crença profunda de que a liberdade do mundo vem em primeiro lugar. [...] A coragem, em política, demonstra o engajamento que essa atividade demanda, pois no mundo público há a responsabilidade pelos atos praticados, mas também pela preservação do espaço público, de seus membros, do passado e do futuro, remetendo à questão ética.”

política pressupunha (ao cidadão) a posse de um espaço privado que lhe conferisse seu lugar no mundo (um refúgio, um local para satisfazer as necessidades da vida). Dessa forma, conforme Duarte (2000, p. 274),

Por sua vez, a esfera da *polis* era aquela em que a liberdade podia manifestar-se de maneira integral, visto que a política não era concebida como um meio para o alcance de fins extrapolíticos e, portanto, excluía o emprego da violência e da dominação entre iguais, restringindo a desigualdade à esfera privada da vida. [...] Apenas no espaço privado da família os gregos reconheciam a necessidade da dominação, pois lidavam aí justamente com a dominação da necessidade e com a reprodução da vida, as quais tinham de ser conquistadas para que pudessem ganhar o âmbito político da liberdade entre iguais.

Entende-se que, para os gregos da Antiguidade Clássica, não havia liberdade possível nos casos em que as relações humanas estivessem baseadas no “domínio” e na “coerção”. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida (liberação) nem ao comando de outro e, além disso, também não comandar. Ainda de acordo com Duarte (*Idem*, 2000, p. 276), “para Arendt, a antiga distinção entre as esferas pública e privada teria sido perdida historicamente com a ascensão da ‘esfera social’, já desde os inícios da Época Moderna.” Para ele, da noção antiga de espaço privado guardou-se apenas o significado como espaço de proteção e resguardo do indivíduo em relação à luz da publicidade, e veio à público por meio da economia. Em outras palavras, a esfera social é aquela na qual os “interesses privados assumem importância pública” (*Idem*, 2000, p. 276). Para Adeodato (1989, p. 127), o social não é propriamente uma terceira categoria, “pois se constitui através de uma junção deturpada de elementos inerentes às outras duas esferas: a esfera social é privada quanto ao conteúdo e pública quando aparecer abertamente para todos”. O autor (ADEODATO, 1989, p. 128) aponta que:

Em Hannah Arendt, o político e o social se dão ambos no âmbito público, expõem-se aos olhos de todos, mas são incompatíveis quanto ao conteúdo essencial, só o político “é feito para a luz do público”: “A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são permitidas de aparecer em público.

Convém destacar que a diferença salientada pelo autor é entre o político e o social, considerando que, no pensamento de Arendt, tais conceitos não se confundem e ela entende que há distorções quando o político for subsumido pelo social. De acordo com Schio (2012, p. 186), “se o social prevalecer, desaparecerá a fronteira entre o público e o privado; o social

passará a reger a sociedade, uniformizando seus membros, isolando-os, extraindo-lhes a capacidade de agir em conjunto”. Nesse caso, tal situação poderia, por exemplo, permitir a implantação de regimes de governo centralizados, como o Nazista.

Cabe, pois, à esfera pública e à ação fornecerem um sentido para a convivência em conjunto, considerando que há, nesse espaço onde as pessoas se comunicam entre si, a liberdade. Arendt entende que o público “refere-se ao povo organizado politicamente, não em sentido geográfico, territorial, mas como sendo composto por grupos com necessidades que precisam ser resolvidas em conjunto”, explica Schio (2012, p. 186). Ainda para ela, a esfera pública deve ser reativada constantemente para que a ação humana continue a ocorrer.

Dessa forma, ao aparecer na cena pública e ao participar dela, a pessoa (geral) torna-se um cidadão (singular) com a capacidade de agir, de manifestar-se. Enfim, na presença do outro, discorrer sobre os assuntos de interesse comum da comunidade na qual está inserido, visando a mudança ou a manutenção do *status quo*, a fim de garantir os direitos constitucionais, como por exemplo: na segurança pública, para que sejam implementadas políticas públicas eficientes, isto é, que proporcionem segurança às pessoas e às suas famílias, há a necessidade de os indivíduos, como membros de uma comunidade, reunirem-se, discutirem e deliberarem sobre a pauta das necessidades mais elementares (como por exemplo a iluminação pública, a presença constante do policiamento comunitário preventivo nos bairros, quais são esses locais, como fazer isso, etc.), para que possam exigir daqueles que foram autorizados por um significativo número de pessoas para falar e agir em nome delas (do Vereador ao Presidente), o atendimento de suas demandas políticas.

No contexto, a ação política deve direcionar a ação do poder público e a participação ativa dos cidadãos na composição de uma comunidade política (como se observa na cidadania antiga). E se isso não ocorrer, percebe-se uma cidadania de aspecto meramente formal e, simultaneamente, de recuo do espaço público e da atuação do cidadão, permanecendo uma cidadania não-efetiva, característica que a torna mais suscetível de violação dos direitos. Nesse sentido, conforme relata Schio (2012, p. 197), Arendt ressalta sua preferência pela “democracia participativa” em detrimento da “representativa”, pois a primeira parece gerar um poder mais autêntico, tendo em vista que envolve efetivamente os cidadãos, tornando-os ativos e responsáveis pelas questões que dizem respeito ao grupo, não apenas ao indivíduo. No sistema representativo, em contrapartida, existe a concepção de que é possível prescindir da participação política dos integrantes da comunidade, os quais não seriam capazes de gerir a coisa pública, motivo pelo qual ela (a administração) deveria ser confiada aos especialistas. Segundo Schio (2012, p. 197),

A democracia representativa possui um cidadão que participa politicamente por meio do voto, que é uma forma mínima de envolvimento na política. Em decorrência, há a formação de uma elite governante que se apossa do espaço público, transformando a política em uma tarefa, em um trabalho. Na democracia representativa, segundo Arendt, a população, sem participação direta, não se envolve nas questões, não se sente comprometida com os problemas, sequer por suas soluções. Ocorre, assim um distanciamento entre o governante e os governados, acarretando o desaparecimento do público, que é substituído pela burocracia, pelo conjunto de funcionários responsáveis pelo controle e pela manutenção do Estado, momento em que o político se perde [...] Em contrapartida, na democracia participativa, cada cidadão ocupa o seu lugar no espaço público, participa das decisões, responsabiliza-se por elas.

Nessa perspectiva, o problema da representação política caracteriza-se pelo fato do representante tornar-se um mero defensor dos direitos privados dos representados (ou ainda de grupos que financiam sua campanha), os quais, muitas vezes, ao transferirem o poder para que eles governem, acreditam eximirem-se de qualquer responsabilidade, tornando-se “livres” para dedicarem-se à vida privada e aparecendo no cenário político apenas na condição de eleitores.

Nota-se, também que, com a “burocracia” há o encolhimento da esfera pública e a restrição da participação do cidadão, o qual passa a desconhecer o processo político, perdendo o acesso aos meios para participar das questões públicas e, assim, buscar resolver os problemas, desde os mais básicos. Sem a participação política efetiva dos cidadãos, há o espaço para o surgimento dos “políticos profissionais”, os quais representam aqueles que não dominam os trâmites burocráticos. Dessa forma, o cidadão torna-se apático com relação às questões referentes ao grupo em que vive (como por exemplo: iluminação pública, redes de esgoto, criminalidade, etc.), e sem participação política, fica impossibilitado de atuar, e assim, favorece ainda mais a manipulação por parte de seus “representantes”. Diante disso, Schio (2012, p. 201) entende que,

A participação dos cidadãos não pode perder seu caráter político, com as questões que lhe são inerentes, sequer permitindo que as discussões caiam no vazio, ou que os assuntos tratados sejam abstratos, insolúveis ou simples quimeras. O poder gerado em conjunto não pode esvanecer-se, pois, se isso ocorrer, abrir-se-á espaço à violência e à mentira.

No momento em que há essa participação efetiva do cidadão (por meio de palavras e de atos), em conjunto no espaço público, iniciando algo e sendo responsável pelas decisões, surge o “poder”, que segundo Arendt (2000, p. 36), “corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto”, uma vez que o poder nunca é propriedade de um indivíduo, pois ele pertence ao grupo e somente permanece existindo na medida em que o

grupo permanece unido. Para Duarte (2000, p. 242), “só há poder se se preservam as condições favoráveis para a ação coletiva e para a troca de opiniões divergentes em um espaço público.” Ele entende também que a garantia e a permanência do próprio espaço público é possível apenas quando há o poder, que tem de ser atualizado constantemente por meio de atos e por palavras não violentos. Segundo Lafer (2003, p. 182), “o poder é um fenômeno ao qual Hannah Arendt deu tratamento muito original, tendo elaborado uma análise conceitual que a singulariza no campo da teoria política”. Além disso, no entendimento deste autor, o poder deriva da concordância de muitos quanto a um curso comum de ação e tem como um de seus elementos fundamentais, “a aptidão persuasória da iniciativa”. Em sua avaliação, o movimento das “Diretas Já” (na década de 80, no Brasil) se insere no quadro conceitual arendtiano, pois trata-se de um exemplo importante de geração de poder, resultado de um consenso de muitos quanto a um curso comum de ação. Para ele (LAFER, 2003, p. 184), “esta geração de poder foi, na década de 1980, um ingrediente chave a promover o término do Regime Militar e o advento da redemocratização em nosso país.” Assim, o conceito de poder possui relevância na Teoria Política de Arendt, que, por meio de um esquema argumentativo em um dos desdobramentos de seu método (em que a experiência epistemológica do confronto com a realidade é desenvolvida em sua aptidão especial para pensar o geral e o seu significado a partir da situação concreta), se propõe a esclarecer e a diferenciar poder, violência e autoridade como vertentes da experiência política, tornando notório que embora distintos, os conceitos possuem relação entre si.

2.5 A Violência, o poder e a autoridade

Ao abordar a questão da violência, Arendt (1973) a diferencia de poder⁵², entendendo que as teorias que a relacionavam simplesmente como manifestações de poder, e associavam o poder político a meios violentos, tornaram-se inaplicáveis ou foram consideradas errôneas por confundirem coisas com naturezas diferentes. Para Lafer (2003, p. 34), Arendt diferenciou nitidamente o poder tanto da força, quanto da violência. Ela concebia a “força” como a energia que se desprende de movimentos físicos e sociais, enquanto a “violência”, é

⁵² “Em outras palavras, como aponta Habermas, graças a Hannah Arendt convém distinguir geração de poder do poder como recurso.” (LAFER, 2003, p. 34).

caracterizada pelo seu caráter instrumental⁵³, multiplicador da potência individual. No entendimento dela, o poder surge quando os seres humanos estão em conjunto e com objetivos comuns. Quando há o poder, ocorre uma relação que leva à formação de uma vontade comum, que resulta de uma comunicação voltada para a obtenção do acordo. Dessa forma, para Arendt, o poder nunca é atributo de um indivíduo no singular, pois é o resultado da capacidade do agir pluralmente, em conjunto, “e existe somente enquanto o grupo se mantém unido” (ARENDR, 1973, p. 123).

Embora a ênfase conferida em muitos estudos classifiquem o conceito de violência como sendo um evento casual ou apenas a julguem cientificamente (apontando para teorias que auxiliem a entendê-la e a combatê-la), ao se tratar de política, Arendt considera a relevância histórica que o fenômeno da violência representa nos assuntos atinentes ao resultado das ações dos homens. Em seus escritos, ela trata a questão utilizando-se de algumas experiências como “pano de fundo”, referindo-se à grande relutância em se tratar a violência enquanto fenômeno. Ou seja, ao discutir o problema do poder, ela destaca que é perceptível que existe um consenso entre os teóricos políticos, no sentido de entender que a violência nada mais é que uma flagrante manifestação do poder. Tal consenso iguala o poder político com a “organização da violência” e somente fará sentido se o “Estado for concebido como o instrumento de opressão pela classe dominante” (ARENDR, 1973, p. 116). Diante disso, ela (*Idem*, 1973, p. 116) questiona se: "o desaparecimento da violência, no relacionamento entre os estados, significaria o fim do poder?" Para Arendt, a resposta parece depender do que se entende por poder. Ela prefere o entendimento de autores (como Bertrand de Jouvenal, em seu livro *Power*), que não acreditam que o corpo político, suas leis e instituições sejam meramente coercivas, e manifestações secundárias de algumas forças básicas. A respeito do entendimento sobre o poder, Arendt (1973, p. 117-118) indica outra questão:

Verifica-se que o poder é um instrumento de domínio, ao passo que domínio, dizem, deve sua existência “ao instinto de dominação”.[...] Se a essência do poder está na eficiência da ordem então não há maior poder que aquele que nasce do cano de um fuzil e seria difícil dizer “de que modo a ordem dada por um policial é diferente da dada por um pistoleiro”. [...] Temos que decidir quanto e em que sentido “poder” pode ser diferenciado de “força”, para averiguarmos de que forma o fato de usar a força dentro da lei altera a qualidade da força em si e nos sugere uma imagem totalmente diferente das relações humanas, já que a “força, pelo

⁵³ A violência, distingue-se por seu caráter instrumental, pois “a violência é por natureza instrumental; como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja”.(ARENDR, 1994, p. 41). Ou seja, é um mero instrumento destinado ao alcance de um fim predeterminado, enquanto tal. E, segundo a autora não pode ser a essência de algo.

próprio fato de ser qualificada, deixa de ser força”. [...] Deveriam todos, da esquerda à direita, de Bertrand de Jouvenel a Mao Tsé-Tung, concordar num ponto tão básico da filosofia como a natureza do poder?

Nesse contexto, Arendt mostra o problema que se reflete pela não diferenciação por parte das Ciências Políticas da terminologia das palavras como “poder, fortaleza, força, autoridade e violência”, e, entendendo que somente depois que se cessar de reduzir os assuntos políticos à questão de domínio, os conceitos aparecerão, ou reaparecerão em sua autêntica diversidade. Ela acrescenta que estas distinções, mesmo não sendo arbitrárias, quase nunca correspondem a compartimentos estanques no mundo real do qual são extraídas. Ao fazer distinções conceituais, Arendt conduz a um exercício de pensamento de resgate, tanto dos acontecimentos políticos históricos, quanto das experiências humanas que originaram os conceitos políticos utilizados, pois a autora entendia que um conceito⁵⁴ revelasse apenas na investigação de sua origem.

Para ela, essa análise reveste-se de grande importância, pois muitas concepções nem sempre existiram, e embora contenham uma longa história anterior e baseiem-se em experiências, elas não estão, necessariamente, presentes em todos os organismos políticos. Por isso, não se pode recorrer a experiências autênticas e incontestes. Ao destacar a necessidade de distinção de conceitos, Arendt considera que o poder institucionalizado, em comunidades organizadas, frequentemente aparece sob a forma de autoridade (que para ela não se confunde com o autoritarismo, o qual é caracterizado pela obediência oriunda da força e da violência, ou seja, há um convencimento forçado), exigindo reconhecimento instantâneo

⁵⁴ Conceito (gr. *tayyoc*; lat. *Conceptus*; in. *Concept*; fr. *Concept*; ai. *Begriff*; it. *Conceito*). Em geral, todo processo que torne possível a descrição, a classificação e a previsão dos objetos cognoscíveis. Assim entendido, esse termo tem significado generalíssimo e pode incluir qualquer espécie de sinal ou procedimento semântico, seja qual for o objeto a que se refere, abstrato ou concreto, próximo ou distante, universal ou individual, etc. Pode-se ter um conceito de mesa tanto quanto do número 3, de homem tanto quanto de Deus, de gênero e espécie (os chamados universais) tanto quanto de uma realidade individual, como p. ex. de um período histórico ou de uma instituição histórica (o "Renascimento" ou o "Feudalismo"). Embora o conceito seja normalmente indicado por um nome não é o nome, já que diferentes nomes podem exprimir o mesmo conceito ou diferentes conceitos podem ser indicados, por equívoco, pelo mesmo nome. O conceito, além disso, não é um elemento simples ou indivisível, mas pode ser constituído por um conjunto de técnicas simbólicas extremamente complexas, como é o caso das teorias científicas que também podem ser chamadas de conceitos (o conceito da relatividade, o conceito de evolução, etc). O conceito tampouco se refere necessariamente a coisas ou fatos reais, já que pode haver conceito de coisas inexistentes ou passadas, cuja existência não é verificável nem tem um sentido específico. Enfim, o alegado caráter de universalidade subjetiva ou validade intersubjetiva do conceito na realidade é simplesmente a sua comunicabilidade de signo lingüístico: a função primeira e fundamental do conceito é a mesma da linguagem, isto é, a comunicação [...]. (ABBAGNANO, 1998).

e inquestionável, o que não implica que autoridade, poder e violência sejam o mesmo. Ela entende que o poder é o fator preponderante, pois pertence a um grupo (povo), que autoriza pessoas a atuar em nome delas, e sem ele (povo) não há poder. Ela (ARENDDT, 1973, p. 123) explica que o

Poder – corresponde à capacidade humana não somente de agir mas de agir de comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido. Quando dizemos que alguém está “no poder”, queremos dizer que está autorizado por um certo número de pessoas a atuar em nome delas. No momento em que o grupo do qual se originou a princípio o poder (*potestas in populo*, sem o povo ou um grupo não há poder) desaparecer, “seu poder” some também.

Nesse sentido, o poder, segundo a autora, corresponde à capacidade humana de agir em conjunto. Então, ele não é individual e não apela a instâncias transcendentais, nem tem um conteúdo universal estabelecido: ele define-se por levar em consideração a pessoa do outro, uma vez que, de acordo com Adeodato (1989, p. 207), “a ação, o direito, a política constituem-se na intersubjetividade. Dessa forma, o poder parece necessitar de um começo estabelecido para se apoiar”, pois cada homem e cada ação praticada, emerge no mundo das aparências como um começo, mas a série de ações que enseja a esfera política, também parece precisar de seu marco inicial. Para ele (ADEODATO, 1989, p. 177):

é a “fundação”, o ato instaurador do poder, que torna o “nós” – e não apenas cada homem e cada ação – uma realidade palpável com características próprias, fornecendo também, o princípio de legitimidade aos atos dela decorrentes. Todo poder legítimo apela a essa instância passada.

Arendt (1994, p. 88) assinalou que, em função de sua dimensão intersubjetiva e comunicativa, o poder pode ser dividido sem ser reduzido ou enfraquecido, considerando que a interação dos poderes (com seus controles e equilíbrios), pode, inclusive, gerar mais poder, uma vez que essa interação é dinâmica e não resultado de um impasse. No entendimento dela, o poder não pode ser controlado (ao menos de forma eficaz), por meio de leis, as quais, a qualquer momento, podem ser abolidas pelo poder da maioria. Nesse sentido, o poder, segundo Arendt, apenas pode ser contido (e ainda assim, permanecer intacto), por meio do poder.

Ela continua suas diferenciações: a "fortaleza"⁵⁵ designa uma entidade individual, e que é uma propriedade inerente a um objeto ou a uma pessoa e pertence ao seu caráter e a "força"⁵⁶, que (em conversas diárias usa-se, quase sempre, como sinônimo de violência, especialmente quando esta violência serve como meio de coação), para a autora, deveria ser usado para o termo "forças da natureza" ou "forças das circunstâncias", indicando a energia despedida pelos movimentos físicos ou sociais. Quanto ao termo autoridade, Arendt (1973, p.123-124) escreveu que a

Autoridade – que se refere ao mais ardiloso destes fenômenos, e que, portanto, é o termo mais maltratado, pode ser aplicado em pessoas – existe algo assim como autoridade pessoal, como no caso das relações entre pai e filho, entre professor e aluno – ou pode ser aplicado a cargos, como no senado romano (*autorictas in senatu*), ou nos cargos hierárquicos da Igreja (um padre pode dar absolvição válida mesmo que esteja bêbado). Sua garantia é o reconhecimento incondicional daqueles que devem obedecer; não é necessário nem coação nem persuasão. [...] Conservar a autoridade requer respeito para com a pessoa ou cargo. O pior inimigo da autoridade é, portanto, o desrespeito, e o modo mais seguro de miná-lo é a risada.

Ainda segundo Arendt, a autoridade, em política, assenta-se sobre um passado guardado pela Tradição (a qual implica na "transmissibilidade" de certos conteúdos, assim como um vínculo especial para com o passado), a fundação inicial, que é valorizada, mas também solidificada, pela autoridade política dos fundadores. De acordo com Schio (2012, p. 203), "o passado fornece subsídios, os quais, sem coerção externa, conduzem o cidadão a executar as ações determinadas pela autoridade, por estar convencido de que é o melhor a ser feito". Dessa forma, utiliza-se da liberdade para executar a ordem por vontade própria (utiliza-se da liberdade para conter a libertinagem, o fazer o que se quer). Em seus termos, Arendt (1992, p. 144) afirma que a "autoridade implica uma obediência na qual os homens retêm sua liberdade", e por isso ela é voluntária, em prol da comunidade.

A autora entende que as relações autoritárias com o uso da força ocorrem na vida privada, em que a obediência às ordens é incondicional, mas proporciona um espaço, mesmo que reduzido, para propostas de modificação e de mudanças. No entanto, no âmbito político,

⁵⁵ "A fortaleza do mais forte indivíduo sempre pode ser sobrepujada por um grupo, que muitas vezes se forma com a única finalidade de arruinar a fortaleza precisamente por causa de sua peculiar independência." (ARENDR, 1973, p. 123)

⁵⁶ Para Arendt (1973, p. 123), "deveria ser reservado, em linguagem terminológica, para as 'forças da natureza', ou para a 'força das circunstâncias' (*la force des choses*), isto é, para indicar a energia desprendida pelos movimentos físicos ou sociais."

o autoritarismo⁵⁷ tornaria todos iguais enquanto número, sem a oportunidade de expressar opiniões e desprovidos de poder, ou seja, a decisão é de um (ou de um grupo) e deve ser seguida pelos outros, embora sem seus consentimentos. Nessa situação a violência física toma o lugar da autoridade⁵⁸. Para Schio (2011, p. 98), “quando há autoridade, em contrapartida, há responsabilidade, consenso e também contenção da liberdade [...]. Entende-se que o comando é legítimo, que a autoridade que o emite deve ser obedecida”, pois visa ao bem do indivíduo ou do grupo (por exemplo, um guarda de trânsito). Ela (ARENDDT, 1973, p. 124), ainda apresenta o conceito de violência nos seguintes termos:

Violência – por fim, como já disse, é diferenciada pelo seu caráter instrumental. Fenomenologicamente está próxima de fortaleza, uma vez que os implementos da violência, como qualquer outra ferramenta, são projetados e usados para multiplicar a fortaleza natural até que no último estágio de seu desenvolvimento possam substituí-la.

Para Arendt, o poder não pode se igualar à violência, e nem esta pode ser considerada pré-requisito para o poder. Ela considera que jamais existiu um governo baseado exclusivamente nos meios da violência, e mesmo o mandante totalitário, cujo maior instrumento de domínio é a tortura, precisa de uma base de poder. Arendt (2000, p. 40) exemplifica com a polícia secreta e sua base de informantes, uma vez que, para ela “homens sozinhos, sem outros para apoiá-lo, nunca tiveram poder suficiente para usar da violência com sucesso”. Conceitualmente, a autora (ARENDDT, 1973, p. 128-129) entende que,

o poder está realmente na essência de todo governo, mas a violência não. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, sempre necessita de orientação e justificação pelos fins que persegue. E o que necessita ser justificado por alguma outra coisa não pode ser a essência de coisa alguma. O fim da guerra – tomando fim em seu duplo sentido – é a paz ou a vitória; mas a pergunta: E qual é o fim da paz? Não tem resposta. A paz é absoluta, ainda que na história documentada os períodos de guerra tenham quase sempre suplantado os períodos de paz. O poder está na mesma categoria; é como se diz, “um fim em si mesmo”.

Assim, de acordo com Arendt (1973, p. 129), “o poder não necessita de justificação, sendo inerente à própria existência de comunidades políticas; o que realmente necessita é

⁵⁷ Para Schio (2011, p. 97), “no autoritarismo não há possibilidade de discussão, pois há o uso da força, de instrumentos de violência ou até de coerção. Além disso, a fala não é utilizada, pois ocorrem comandos que devem ser executados sem qualquer contestação, sugestão e reclamação [...]. No autoritarismo não há o recurso da troca de opiniões ou da argumentação: as ordens devem, imperativamente, serem cumpridas. A hierarquia é anterior ao comando e não pode ser questionada.”

⁵⁸ Para Arendt (1992, p. 144), “a autoridade implica uma obediência na qual os homens retêm a sua liberdade.”

legitimidade”. Ela entende que o poder surge onde quer que as pessoas se unam e atuem em comum acordo. Ele obtém a sua legitimidade (mais do ato inicial de unir-se do que de outras ações que se possam seguir) independente dos motivos e interesses pessoais, pois estão centrados no objetivo comum. A legitimidade fundamenta-se num apelo ao passado, na busca de justiça e de bem estar, enquanto sua justificação se relaciona com um fim que existe no futuro, mas que é incerto. Assim sendo,

A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. Sua justificação vai perdendo em plausibilidade conforme seu fim pretendido some no futuro. Ninguém questiona a violência como legítima defesa, pois o perigo não somente está claro mas também presente, e o fim que justifica os meios é imediato. (ARENDDT, 1973, p. 129)

A autora entende que a violência é um meio que se justifica em função de um objetivo a ser atingido no futuro, mas que precisa de algum substrato de poder (como por exemplo: o apoio da polícia). Para ela, quando as diretrizes não são mais obedecidas, os meios de violência não têm qualquer utilidade. Assim, “o poder não necessita de justificativas por ser um fim em si mesmo, daí a diferença entre ‘legitimidade e justificação’: o senso comum exige que a violência se justifique mas o poder, ao contrário, refere-se ao passado” (ADEODATO, 1989, p. 175). Dessa forma, o poder está relacionado a uma instância não transcendente, mas anterior no tempo, a algo que o gerou e não a algo que porventura virá a apoiá-lo posteriormente. Por isso, a autora entende que se a legítima defesa é uma violência justificada nos códigos e nos ordenamentos legais (assim como é no Ordenamento Jurídico do Brasil), isso ocorre por uma característica da própria violência, ou seja, a de que seu emprego adquire plausibilidade quanto mais perto do tempo se alega estar a justificativa.

Por outro lado, ainda segundo ela (ARENDDT, 1973, p. 132), em termos de política “não basta apenas afirmar que a violência e o poder não são sinônimos”. Eles se opõem (são contrários), ou seja, quando um domina absolutamente, o outro está ausente. Para Arendt (1973, p. 132) “a violência aparece quando o poder está em perigo, pois se a permitem prosperar, resultará no desaparecimento do poder”. Em outros termos, quando a confiança na promessa do ato de fundação⁵⁹ desaparece, a autoridade que concedeu ao mundo a permanência e a durabilidade que os seres humanos necessitam, é solapada. Nesse contexto,

⁵⁹ Na perspectiva teórica de Arendt, a fundação de uma comunidade política representa a verdadeira ação humana em conjunto, ao engendrar um novo espaço público no qual os cidadãos vivenciam a política. Dessa forma, sempre que esse ato de fundação for invocado e lembrado, ele servirá de sustentação para a comunidade. (Ex: A Constituição)

pode emergir a violência, que funda-se na exclusão do outro, enquanto ser humano igual, e pode destruir o poder, mas de forma alguma pode substituí-lo. Arendt (1973, p. 132) entendia “não ser correto pensar o oposto da violência como sendo a não-violência”, pois considerava que falar em poder não-violento era uma redundância, uma vez que o poder possui um fim em si mesmo, enquanto que a violência não pode advir de seu oposto.

Assim, pode-se afirmar, com base no pensamento de Arendt, que a violência pode “destruir” o poder, mas que ela é totalmente incapaz de gerá-lo. Tampouco a autoridade e o evento fundador podem ser gerados a partir do emprego exclusivo da violência. A violência pode gerar o desejo de vingança, ou seja, pode produzir mais violência, pois “a prática da violência, como toda a ação, muda o mundo, mas é mais provável que seja uma mudança para um mundo mais violento” (ARENDR, 1973, p. 151). E, nesse sentido, a desobediência civil, como direito fundamental, tem como finalidade resgatar a faculdade de agir para resistir à opressão e para impedir a destrutividade da violência, na medida em que expressa o surgimento de um novo poder (voltado para a mudança), a fim de resgatar a capacidade de agir conjuntamente, refundar uma comunidade política e reafirmar ou revitalizar suas promessas.

3 A POLÍTICA E A VIOLÊNCIA

Ao refletir sobre a hipótese de que a política (enquanto organizadora da vida humana - direitos e deveres) prescindir da violência, investiga-se como Arendt fundamenta a política em um modelo de Estado Constitucional (República) em que os direitos individuais sejam garantidos e os espaços de liberdade sejam ampliados, possibilitando aos cidadãos tornarem-se, de alguma forma, participantes da gestão governamental e das questões públicas em geral. Arendt destaca que a participação dos cidadãos possibilita a geração e a ampliação de tais espaços de liberdade em um contexto político, mesmo que as condições que possibilitem à liberdade estejam previstas no Ordenamento Jurídico. Para ela, essas condições estabelecidas em lei, devem possibilitar o direito de divergir, caso a liberdade e os direitos individuais garantidos legalmente estejam ameaçados. Em outros termos, a Legislação assegura o direito ao cidadão de manifestar suas opiniões (de forma visível e pacífica): protestando e propondo mudanças. Essa ação ocorre quando um grupo de cidadãos, após convencidos de que as instituições legais, bem como as políticas de governo, não atenderão às suas reivindicações, e, nesse caso, segundo Arendt, poderá ocorrer o aparecimento da “desobediência civil”.

Em sua reflexão sobre uma política organizadora da vida humana, tanto no livro *Sobre a Violência* (1994), assim como em *Crises da República* (1973), Arendt afirma que o poder, inerente a qualquer comunidade política, resulta da capacidade humana para agir em conjunto. Além disso, ela destaca que o poder requer o consenso de muitos quanto a um curso de ação, e enfatiza a importância da diferenciação entre o poder e a violência, pois considera que são termos e vivências políticas diferentes e opostas. Dito de outro modo, a afirmação de um significa a ausência do outro. Ela também afirma que é a desintegração do poder político que enseja a violência. Nesse sentido, Duarte (2000, p. 244) comenta que:

a marca mais evidente da destruição do poder pela violência é o “isolamento” entre os homens e a concomitante desagregação da esfera pública enquanto espaço de aparição no plural de homens e opiniões, o que se dá na exata medida em que a violência usurpa e ocupa o lugar do poder. [...] O aumento da violência é sempre o signo do enfraquecimento ou da perda do poder e, conseqüentemente, o sinal visível da impotência e da impossibilidade de agir, de tomar iniciativas em conjunto, e vice-versa.

Ao abordar os temas relativos à violência, constantes em suas obras *Crises da República* (1973) e *Sobre a Violência* (1994), observa-se que Arendt, quanto ao poder

político, diferencia uma “república em crise”^[60] de um “sistema totalitário”. Ao abordar a república em crise, a autora utiliza o exemplo histórico dos Estados Unidos (a Declaração da Independência, em 1776 e a organização da Constituição, em 1779), afirmando a existência (mesmo que de forma precária) de algumas condições básicas para que os cidadãos retomem sua capacidade de ação e para que recuperem sua liberdade. Entre essas condições básicas, ela considera fundamental o papel da Constituição Americana (1779) e das instituições, como a Suprema Corte e o Senado, entre outros.

Ao abordar o que se entende por “crise” (o impasse entre a manipulação e a realidade), Adeodato (1989, p. 05) esclarece que:

toda a sociedade apresenta algo como um ‘estado normal saudável’, no qual os inevitáveis conflitos internos são controlados sem que seja ameaçada a estabilidade do grupo. Esse controle, nas sociedades modernas, é viabilizado por comandos normativos resultantes de decisões cuja interação com a realidade fornece o quadro empírico de referências para que se deve atentar. Numa analogia com o conceito médico de crise, o paciente está em fase crítica quando não se sabe se será possível o organismo recuperar-se, atingindo seu estado de equilíbrio e saúde; do mesmo modo, uma crise social ocorre quando há incógnita sobre a possibilidade de o corpo político absorver seus conflitos de maneira ordenada e sem risco de auto-desintegração, isto é, sem que aconteça a negação dos princípios básicos de organização vigentes naquele grupo social, o que, para manter a analogia, significaria a morte do paciente.

Dessa forma, observa-se que Adeodato (1989, p. 05) comenta, em seu esclarecimento relacionando a manipulação e a realidade, que é preciso um “quadro de referências” generalizado (embora construído a partir de parâmetros empíricos), o que entende como “fator objetivo”. O autor denomina como fator “subjetivo” a forma como os agentes envolvidos em uma determinada situação objetivamente crítica percebem e manipulam aquela situação. Para ele, no estado crítico não há garantias de que as expectativas individuais, mantenedoras da interação e da integração social serão mantidas sob controle. E, quando os fundamentos consensuais das estruturas normativas forem danificados, os sistemas

⁶⁰ Conforme o Dicionário de Filosofia (ABBAGNANO, 1998, p. 222), o termo "crise" (in. *Crisis*; fr. *Crise*-, al. *Krisis*; it. *Crisi*) é de origem médica que, na Medicina Hipocrática, indicava a transformação decisiva que ocorre no ponto culminante de uma doença e orienta o seu curso em sentido favorável ou não. Em época recente, esse termo foi estendido, passando a significar as transformações decisivas em qualquer aspecto da vida social. Na *Introdução aos trabalhos científicos do século XIX*, St.-Simon afirmava que o progresso necessário da História é dominado por uma lei geral que determina a sucessão de épocas "orgânicas" e de épocas "críticas". A época orgânica é a que ocorre em um sistema de crenças bem estabelecido, desenvolve-se em conformidade com ele e progride dentro dos limites por ele estabelecidos. Mas a certa altura, esse mesmo progresso provoca a mudança da ideia central sobre a qual essa época está apoiada e determina, assim, o início de uma época crítica. Desse modo, p. ex., a Idade orgânica Medieval foi posta em crise pela Reforma e, sobretudo, pelo surgimento da Ciência Moderna. Comte repetiu essa distinção (*Discours sur l'esprit positif*, § 32).

sociais podem perder sua força integradora na medida em que os indivíduos não mais se sentem vinculados ao centro de decisão e não mais apoiam (nem tacitamente) suas diretrizes.

Na concepção arendtiana, algumas diferenças essenciais separam, caracterizam e distinguem uma "república em crise" de outros sistemas como uma ditadura ou o Totalitarismo. Uma dessas diferenças é que, em uma república em crise, há a busca de soluções, mesmo que provisórias, tratando dos efeitos que podem (ou não) causar danos em sua estrutura. Entre tais efeitos, pode-se destacar o encolhimento da esfera pública e a restrição da participação política dos cidadãos (Ex: a burocracia), e, conseqüentemente, o desaparecimento do poder gerado em conjunto. Assim, o problema não está na Constituição⁶¹ propriamente dita e nem na restrição da liberdade ou dos direitos civis (condições necessárias à vida política), mas na aplicação dela (Constituição), no momento em que há a limitação ou entaves à participação política dos cidadãos. Por isso, a retomada desses mecanismos de participação, que embora em alguns casos ocorram de maneira "extralegal", segundo Arendt, deve ser compatível com a lei, e, como exemplifica a autora, com as Instituições Americanas, as quais proporcionam estabilidade ao corpo político. Porém, a lei não pode prever um "direito" de desobediência, senão: i) não será mais desobediência (seria algo "legal"); ou ii) a Constituição estará em contradição ao dizer que alguém pode afrontá-la.

Nesse contexto, para ela, a estabilidade é básica para a vida humana: ela permite fazer planos para o futuro, ter esperança, segurança, etc. Schio (2012, p. 47) comenta que,

A ausência da lei é insuportável aos indivíduos, pois destrói a segurança fornecida pela personalidade jurídica. As normas jurídicas, por mais injustas que possam ser, estabilizam a vida humana, porque contém critérios, e esses servem de limite, de parâmetro às ações, seja à população, seja aos governantes. A conjunção desses fatores leva à insegurança e isolamento dos indivíduos, tornando o Estado poderoso, cujas ramificações, com a aparência de tentáculos, tendem a controlar a vida de cada um, delegando autoridade aos denominados "representantes do povo". A autoridade torna-se ilimitada e erige-se como um poder acima de seus representados.

Dessa forma, a ausência da lei pode conduzir a uma situação de insegurança pela falta de critérios que regulem e estabilizem a convivência das pessoas, bem como ao isolamento político dos cidadãos. Alguém isolado perde a faculdade para a ação, ou seja, é privado da

⁶¹ Para Arendt (2011, p. 194), "é bastante óbvia a diferença entre uma Constituição que é ato do governo e a Constituição por meio do qual o povo constitui um governo". A primeira pode ser exemplificada por meio de um governo constitucional limitado, necessário para refrear o homem e seu impulso pelo poder. (ARENDR, 2011, p. 195), enquanto a segunda, Arendt exemplifica afirmando que "o verdadeiro objetivo da Constituição Americana não era limitar o poder, mas criar mais poder, de fato criar e constituir devidamente um centro de poder inteiramente novo". (ARENDR, 2011, p. 203).

capacidade de reunir-se com seus pares e agir em concerto. Isso torna o indivíduo incapaz de se tornar um cidadão, de propor qualquer mudança face ao conformismo e à impotência diante de um regime ou de uma situação vigente. Nessa perspectiva, para Arendt, há um equilíbrio entre a condição humana da natalidade (chegada ao mundo do “novo”) e a necessidade de permanência (aquilo que deve ser conservado para embasar e para ligar o novo e aquilo que existe desde tempos imemoriais). Em outros termos, aquilo que é necessário para garantir a entrada do novo no mundo. Ainda, dito de outro modo, é preciso que haja espaços de abertura pelos quais a novidade possa se instaurar sem comprometer o existente (considerando que o novo pretende construir um mundo para si, isto é, adaptado a ele). Na concepção de Schio (2012, p. 169),

A natalidade, concebida como sendo uma categoria política e não em seu sentido biológico, permite a irrupção do novo ao mundo humano, reforçando ainda mais a liberdade em contraposição com a necessidade. Então o ser humano não é apenas possuidor da capacidade de começar, como ele também é um começo através do nascimento. [...] A natalidade não permite apenas a continuidade da espécie, pois ela adquire um cunho político ao permitir a renovação de ideias no convívio público. Ela proporciona, também, o surgimento de opiniões diferentes, de substituição de pessoas em cargos, a possibilidade de mudança de diretrizes.

Assim, a natalidade pressupõe a possibilidade de alteração na situação vigente pelo ingresso de novos seres no mundo público, proporcionando, em sentido político, perspectivas de mudança. Para Schio (2012, p. 169), “o nascimento é o início de uma vida que não existia antes, e nada obrigava que ela viesse a existir ou que fosse como é. O nascimento é a chegada de uma singularidade absolutamente inédita ao mundo”. No entanto, não há a garantia que todas as mudanças sejam para melhorar a vida das pessoas ou para garantir sua liberdade. Conforme comenta Birulés (2007, p. 234):

Para Arendt, esta confiança na nossa capacidade de enfrentar ações imprevisíveis, de agir em conjunto e gerar energia - ou seja, no fato de que o futuro está aberto - não necessariamente significa que nossas ações vão culminar em maior felicidade ou liberdade.⁶²

Para a comentadora (*Idem*, 2007, p. 234), “a abertura do futuro, a exposição ao novo, é inseparável do risco de agir sem conhecer o esplendor ou os infortúnios que a ação trará

⁶² “Para Arendt, esta confianza en nuestra capacidad de acometer acciones impredecibles, de actuar concertadamente y generar poder - esto es, en el hecho de que el futuro está abierto - no significa necesariamente que nuestro actuar culmine en una mayor dicha o libertad.” (Tradução nossa.)

consigo⁶³.” No entendimento dela, a possibilidade de um “milagre”, assim como o perigo e o fracasso, são riscos sempre presentes. No entanto, se há a necessidade de renovação, de aperfeiçoamento, isto é, do surgimento de coisas inovadoras, nesse processo, a participação ativa dos cidadãos organizados é fundamental para ensejar objetivos e empreendimentos em comum. Mas a ação política realizada no domínio público, considerada como o contrário da necessidade humana (que constringe os seres humanos a viverem com o objetivo único, em comum, de sobreviver, distorcendo o verdadeiro sentido da pluralidade), não pode ser entendida apenas como o resultado da mera execução das leis ou de aplicação de regras. Por outro lado, sem o que existe, nada haveria de fundamento, e os seres humanos⁶⁴ teriam que elaborar tudo novamente: linguagem, costumes, conhecimentos, estradas, por exemplo.

Ainda para Birulés (2007, p. 235), um dos perigos das ações que visam a mudanças é que a esperança suprime o temor e não há como prevenir a fragilidade da ação, pois para ela há “Uma enganadora esperança empregada para varrer um temor legítimo”⁶⁵ (*Idem*, 2007, p. 235, tradução nossa). Ela assegura que a antiga virtude da moderação, de manter-se dentro dos limites, é uma das virtudes políticas por excelência (como os gregos antigos afirmavam que a pólis – o domínio da política - determinava os limites ao amor, à sabedoria e à beleza).

No mesmo sentido, Saavedra (2015, p. 152), ao abordar a questão referente à ação dos revolucionários americanos (EUA), os quais pretendiam formar um novo organismo político que pudesse estabilizar a liberdade (Constituição), destaca que, de acordo com Arendt, um dos problemas dos revolucionários americanos era o de assegurar a perpetuidade da União. Após reconhecido que as promessas mútuas, ou o poder que tinha gerado o novo órgão político, não poderia garantir uma "união perpétua", assim, surge a importância da existência de uma lei maior, na qual poderiam basear-se, deliberativamente, as leis positivas feitas com a participação dos cidadãos.

Para Arendt (2011), a Constituição (que ela concebe como uma promessa, que constitui os limites de uma nova ordem, e possibilita o surgimento da liberdade, vinculando as pessoas e seus sucessores), não é apenas um elemento de estabilização da novidade na esfera pública: ela é também um princípio de “inspiração” para a ação humana. Ela propicia o estabelecimento de novas relações entre os homens: busca harmonizar o velho e o novo, sem

⁶³ “La apertura del futuro, la exposición a lo nuevo, es inseparable del riesgo de actuar sin conocer el esplendor o los infortunios que la acción traerá consigo”. (Tradução nossa.)

⁶⁴ Segundo Schio (2012, p.171), “os seres humanos são indivíduos únicos, singulares, irrepetíveis, impermutáveis, não conseguindo, por isso, viver e conviver em um mundo cíclico, orientando a vida somente ao produzir e ao consumir. Há a necessidade de distinguir-se, diferenciar-se dos outros seres humanos”, o que ocorre por meio da ação.

⁶⁵ “una traicionera esperanza empleada para barrer um legítimo temor”. (Tradução nossa.)

rupturas destrutivas. Nesse viés, a questão da “fundação” é essencial, e segundo Schio (2012, p. 203),

a fundação explica o enigma do “início”, ou melhor, do reinício no tempo dentro de um contínuo de tempo de um grupo humano. [...] A fundação de uma comunidade política, nessa perspectiva teórica, não pertence a qualquer cadeia causal, por isso parece não ter onde embasar-se, ou seja, uma tradição, um processo histórico, uma explicação lógica ou algo suficientemente “concreto” que forneça segurança aos habitantes da nova comunidade. Porém, ela representa a verdadeira ação humana em conjunto, ao engendrar um novo espaço público no qual os cidadãos vivenciam a política. Dessa forma, sempre que esse ato de fundação for invocado e lembrado, ele servirá de sustentação para a comunidade. Com ele, a autoridade, o poder e a própria comunidade estarão garantidos. A fundação, então, é valorizada, mas também solidificada, pela autoridade política dos fundadores.

Assim, conforme a autora (*Idem*, 2012, p. 204), os fundadores são entendidos como os orientadores da comunidade política, através dos tempos, fornecendo modelos (exemplos), os quais servem de sustentação para a comunidade política. Para Arendt, nem os gregos nem os romanos sentiram necessidade de buscar uma fonte transcendente de autoridade, ou seja, uma origem que deva situar-se para além do humano, independentemente do consentimento e dos acordos mútuos, para instituir o poder e as leis da comunidade política. Para ela, as leis não são eternas e absolutas, nem possuem fundamentos inquestionáveis, mas constituem relações instituídas por homens mortais para o trato de assuntos que são contingentes, porque se Deus (ou deuses) fossem os fundamentos, o homem não se sentiria responsável por essas relações instituídas.

Nesse sentido, a obediência às leis e às instituições políticas de um país pode ser compreendida e diferenciada da obediência exigida mediante a ameaça da coerção (do emprego da violência e da punição), a partir da importância da legitimidade do poder efetivado em atos e em palavras não violentos. Por isso, a autora considera mais importante que a distinção entre violência legítima e violência ilegítima, a distinção entre o poder legítimo e o poder ilegítimo. Schio (2012, p. 192) entende que o poder político se origina de maneira legítima na ação em concerto, por meio da associação, da comunicação, da discussão e da resolução das questões comuns, de interesse da comunidade, e realizados com liberdade. Nesse contexto, a exposição de Duarte (2000, p. 250) demonstra que: “a obediência política é mediada pelo reconhecimento das determinações legais e pelo consentimento popular que lhes confere a sua legitimidade”. Pode-se notar a distinção entre a legalidade relacionada ao conjunto de leis e a legitimidade que transcende a normatividade imposta. Segundo Arendt, a

legitimidade e a durabilidade das instituições políticas dependem da disposição contínua dos cidadãos em apoiar o poder, as leis e as instituições constituídas, por meio de um pacto ou contrato⁶⁶ que vincula os cidadãos entre si. Nesse sentido, Duarte (*Idem*, 2000, p. 250) esclarece o argumento de uma perspectiva política em que o aspecto mais importante na consideração da obediência às leis não se encontra no temor à punição, ao afirmar que “em síntese, a primeira pergunta não é por que se obedece ao comando, mas sim por que se apoia o comando, obedecendo-o”.

Por outro lado, para Arendt o consentimento às leis não depende de uma submissão incondicional ao passado tradicional. Nessa perspectiva, conforme afirma Schio (2012, p. 231), “a tradição⁶⁷ não demanda uma repetição mecânica de fatos ou regras, pois ela se nutre das novidades, e abarca as inovações, tornando-se tradição viva”. Porém, ainda, para ela (SCHIO, 2012, p. 36), ao referir-se ao Totalitarismo, afirma que “com a perda da orientação oriunda da tradição, ocorreu a perda do espaço comum, da capacidade de

⁶⁶ O Dicionário de Filosofia (ABBAGNANO, 1998) define o contratualismo como: “uma doutrina que reconhece como origem ou fundamento do Estado (ou, em geral, da comunidade civil) uma convenção ou estipulação (contrato) entre seus membros. Aristóteles atribui a Licofron (discípulo de Górgias) a doutrina de que ‘a lei é pura convenção (*syntbeké*) e garantia dos direitos mútuos’, ao que Aristóteles opõe que, nesse caso, ela ‘não seria capaz de tornar bons e justos os cidadãos’ (*Pol.*, III, 9, 1280 b 12). Para Epicuro, o Estado e a lei são resultado de um contrato que tem como único objetivo facilitar as relações entre os homens. O contratualismo ressurgiu na Idade Moderna e, com o jusnaturalismo, transforma-se em poderoso instrumento de luta pela reivindicação dos direitos humanos. As *Vindiciae contra tyrannos*, publicadas pelos calvinistas em 1579, em Genebra, retomam a doutrina do contrato para reivindicar o direito do povo a rebelar-se contra o rei sempre que ele descumpra os compromissos do contrato original. No mesmo espírito, João Altusio generalizou a doutrina do contrato, utilizando-a para explicar todas as formas de associação humana. O contrato não é só contrato de governo que rege as relações entre o governante e seu povo, mas é também contrato social no sentido mais amplo, como acordo tácito que fundamenta toda comunidade (*consociatio*) e que leva os indivíduos a conviver, isto é, a participar dos bens, dos serviços e das leis vigentes na comunidade (*Política methodice digesta*, 1603). Dizia Pufendorf: ‘Se consideramos uma multidão de indivíduos que gozam de liberdade e de igualdade natural, e querem proceder à instituição de um Estado, é preciso antes de mais nada que esses futuros cidadãos façam um pacto no qual manifestem a vontade de unir-se em associação perpétua e de prover, com deliberações e ordens comuns, sua própria salvação e segurança. Esse pacto pode ser simples ou condicionado: tem-se o primeiro quando alguém se obriga a participar da associação, seja qual for a forma de governo aprovada pela maioria; o segundo, quando se acrescenta a condição de que a forma de governo será aprovada por ele mesmo’ (*De iure naturae*, 1672, VII, 2, 6). Locke trata do contrato como acordo entre os homens para ‘unirem-se numa sociedade política’; por isso, define-o como ‘o pacto que existe e deve necessariamente existir entre indivíduos que se associam ou fundam um Estado’ (*Two Treatises of Government*, 1960, II, § 99). Rousseau pressupõe que os indivíduos tenham ‘direitos naturais’ a que renunciam, para adquirir outros, com o contrato social. Ele considera que os indivíduos são absolutamente desprovidos de direitos e que só os têm como cidadãos de um Estado. Os homens, tornam-se iguais ‘por convenção e direito legal’; por isso, ‘o direito de cada indivíduo ao seu estado particular está sempre subordinado ao direito supremo da comunidade’ (*Contrato social*, 1762, I, 9). Kant afirmou que: ‘O ato pelo qual o próprio povo se constitui em Estado, ou melhor, a simples ideia desse ato, que por si só permite conceber sua legitimidade, é o contrato originário segundo o qual todos (*omnes et singuli*) no povo renunciam à liberdade externa para retomá-la imediatamente como membros de um corpo comum’ (*Met. der Sitten*, I, § 47).

⁶⁷ Segundo Schio (2012, p. 32), a tradição, que possuía a tarefa de preservar o passado e transmiti-lo às gerações futuras, mediante seus ensinamentos, tinha dois objetivos: o primeiro era o de manter a própria tradição, dando-lhe continuidade; o segundo, permitir que cada indivíduo que nasce adentre, conhecendo e participando, no mundo que o cerca.

pertencer ao mundo junto com os outros”, isso porque a tradição contém aspectos positivos (a serem mantidos) e negativos (a serem abandonados). Também, no mesmo sentido, de acordo com Adeodato (1989, p. 195), para Arendt, “o exame da tradição mostra que ela só permanece em pleno vigor, na medida em que cada geração lhe adiciona um novo sentido.” O mesmo autor alerta para algumas fórmulas generalizadas que a História tem mostrado como meios de induzir as pessoas a determinadas condutas. Entre elas, Adeodato cita o perigo de uma espécie, pelo menos aparente de consenso, que pode ser obtida por meio do que chamou de “engodo” ou ilusão, ou ideologia no sentido pejorativo, em que as condições de fato são omitidas, encobertas e mesmo deturpadas, e:

o receptor não consegue sequer compreender o sentido real da mensagem ou prever-lhe, na medida do possível, as consequências; incluímos aqui a propaganda massificadora, a neutralização das preferências individuais, a oposição de dificuldades à participação e à discussão das decisões a serem tomadas, o controle de informações, etc. (ADEODATO, 1989, p. 201).

Tais experiências concretas não implicam (sempre) na aceitação ou na rejeição absoluta da mensagem como ela foi transmitida. Assim, um indivíduo pode se deixar enganar por uma parte de um discurso e recusar o restante ou ainda ter que aceitá-la por imposição da força. Em sua reflexão política, Arendt prioriza a opinião (*doxa*), que é a verdade subjetiva, íntima do indivíduo, em detrimento da verdade objetiva, a que se opõe, pois essa não pode se tornar objeto de persuasão⁶⁸. De acordo com Schio (2012, p. 193), para Arendt:

a verdade objetiva é assunto de demonstração racional, na Filosofia, ou de cunho empírico, na Ciência. A persuasão é o único modo de buscar o consenso no grupo de cidadãos reunidos. Não é o objetivo do espaço público ser o local do ensinamento da doutrina da verdade. [...] No espaço público, então, a tentativa de persuadir é a forma especificamente política de dirigir-se aos outros através da opinião. Persuadir implica conseguir impor ao grupo, via argumentos, a própria

⁶⁸ De acordo com o Dicionário de Filosofia (ABBAGNANO, 1998), “Persuasão (in. *Persuasion*; fr. *Persuasion*; ai. *Überredung*; it. *Persuasioné*). 1. Crença cuja certeza se apoia em bases principalmente subjetivas, ou seja, pessoais e incomunicáveis. A distinção entre persuasão e ensinamento racional já foi estabelecida por Platão, que dizia: ‘O pensamento é gerado em nós por via de ensinamento; a opinião, por via da persuasão. O primeiro baseia-se sempre num raciocínio verdadeiro; a outra carece desse fundamento. O primeiro continua firme em face da persuasão; a outra deixa-se modificar’ (*Tim.*, 51, e). Kant expôs este mesmo conceito: ‘A crença que tem fundamento na natureza particular do sujeito chama-se *persuasão*. É simples aparência porque o fundamento do juízo, que está unicamente no sujeito, é considerado como objetivo. Portanto, esse juízo só tem validade pessoal e a crença não pode ser comunicada’ (*Crít.R. Pura*, Doutrina do método, cap. II, seq. 3) Deste ponto de vista, a pedra de toque que permite distinguir persuasão e *convicção* (v.) é ‘a possibilidade de comunicar a crença e reconhecê-la válida para a razão de qualquer homem’ (*Ibid.*); a *convicção* é comunicável; a persuasão não é. D’Alembert expressou muito bem esse ponto de vista: ‘A *convicção* tem mais a ver com o espírito; a persuasão, com o coração. A *convicção* supõe alguma prova; a persuasão, nem sempre. (...) Persuadimo-nos facilmente do que nos agrada; ficamos às vezes entristecidos ao nos convenceremos daquilo em que não queríamos crer’ (*O Euvres postumes*, 1799, II, p. 89).

opinião em meio às múltiplas opiniões dos outros, e obter a adesão dos demais a ela.

Assim, ainda no que se refere ao consentimento às leis, percebe-se que ele não depende apenas de um reconhecimento teórico e racional da validade do Ordenamento Legal, mas também, do desejo de participar da comunidade política a que pertence. Arendt (1973, p. 76) pensa o consentimento não no sentido da simples aquiescência, que distingue entre o domínio sobre sujeitos submissos e o domínio sobre sujeitos insubmissos, mas na aceção do apoio ativo e da participação contínua em todos os assuntos de interesse público.

A obediência política ocorre, então, por meio do reconhecimento da lei e pelo consentimento que cada um que lhe confere (legitimidade), pois de acordo com Arendt, apenas consente quem pode efetivamente discordar, considerando que, não pode haver uma política que se origina do livre agir em conjunto senão por meio da capacidade de discordar e de agir para interromper o processo contínuo de uma determinada situação vigente. Para que haja a participação do cidadão, é preciso que ele ou obedeça às regras acordadas ou que ele tente modificá-las por meio da ação, pois a existência do contrato e do consenso⁶⁹ não implicam na impossibilidade da desobediência. Assim, a mudança ocorre, por vezes, em decorrência de divergências, as quais podem portar o fenômeno da violência (que em suas mais variadas manifestações pode ser considerada como um fenômeno constitutivo da vida política institucional), mas que, no entanto, também não implica na efetiva redução da política e do poder à figura da coação ou da violência.

3.1 A Superioridade do Poder sobre a Violência

Arendt demonstra sua percepção sobre a superioridade e a ascendência do poder sobre a violência, que segundo ela, ocorrem de acordo com considerações estritamente políticas, pois a possibilidade do emprego bem sucedido da violência “dura apenas enquanto a estrutura de poder do governo permanece intacta” (ARENDR, 1994, p. 65). Ou seja, apenas enquanto aqueles a quem é direcionado o emprego dos meios da violência ainda estão

⁶⁹ Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, (X, 2, 1.172 b 36) afirma que: ‘Aquilo em que todos consentem, dizemos que assim é, já que rejeitar semelhante crença significa renunciar ao que é mais digno de fé’. Todavia, só os Ecléticos fizeram do consenso comum o critério da verdade. A filosofia moderna, que tem Descartes como ponto de partida, pretendeu instaurar uma crítica radical do saber comum e, por isso, não viu mais no consenso comum, que sustenta esse saber, garantia ou valor de verdade.” (ABBAGNANO, 1998).

dispostos a obedecer. E, ainda: que as forças institucionais (por exemplo: as Forças Armadas, a polícia, etc.) estejam dispostas a obedecer aos comandos e a fazer uso de seus recursos de violência (uso da força e de artefatos humanos que constituem armamento letal ou não) para conterem os dissidentes. Por outro lado, caso contrário, é muito mais provável que além da manifestação não ser contida, que os meios da violência mudem de mãos e as ordens no sentido de seu emprego não sejam cumpridas (por exemplo: após a Revolução Russa de 1917, na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas - URSS - o exército czarista deixou de existir e surgiu o "exército vermelho", o qual perseguiu os *soviets* como fizera anteriormente a Monarquia Czarista).

Arendt enfatiza que “onde os comandos não são mais obedecidos, os meios da violência são inúteis e a questão dessa obediência não é decidida pela relação de mando e obediência, mas pela opinião e, por certo, pelo número daqueles que a compartilham” (ARENDR, 1994, p. 65). No entanto, a ruptura do poder revela quanto a obediência civil (às leis, aos governantes, às instituições) é apenas a manifestação externa do apoio e do consentimento dos cidadãos.

Arendt não apresentou ou sugeriu, o ideal de uma comunidade política isenta de conflitos de várias ordens, na qual a violência pudesse estar sempre ausente. Também não vislumbrava uma recusa radical do emprego da violência pelo poder constituído ou pelo poder constituinte, e, nem tampouco favorecia a caracterização de seu emprego como maligna, demoníaca ou sobrenatural, entendendo a guerra como a *ultima ratio*. Em *Sobre a Revolução*, ao tratar da discussão e debates sobre a guerra e o uso justificável da violência, Arendt (2011, p.36) escreveu que, do ponto de vista histórico, as guerras estão entre os fenômenos mais antigos do passado documentado, ao passo que as revoluções são mais recentes. Para ela (*Idem*, 2011, p.36), “diferentemente da revolução, são raros os casos em que o objetivo da guerra esteve ligado à noção de liberdade (...)”. A autora introduz a idéia de liberdade na discussão sobre a guerra depois que os meios de destruição excluía a possibilidade de um uso racional, ou seja, a liberdade aparece como justificativa de um “último recurso” do que se tornou injustificável em bases racionais. Por outro lado, o fato dela considerar a violência como uma questão política, não implica em também afirmar que a essência da política ou do governo resida na violência, pois para a autora, à medida que o poder aumenta, tem-se o aumento (ou a manutenção) da capacidade do homem de agir em concerto sem a necessidade da violência. Porém, ao ser reduzida essa capacidade, surge a

violência como um recurso imediato à manutenção da ordem⁷⁰ estabelecida ou *status quo* (mesmo que injusta), não mais do poder. No entanto, Arendt apresenta uma forma de recusar as concepções teóricas que concebem na violência a manifestação de forças irracionais ou selvagens, supostamente inerentes à natureza humana⁷¹. Para ela, a violência tampouco é

⁷⁰ No Artigo: *A Segurança Pública na Constituição Federal de 1988: conceituação constitucionalmente adequada, competências federativas e órgãos de execução das Políticas*. O autor Cláudio Pereira de Souza Neto cita que segundo concepção desenvolvida por Carl Schmitt (1996, p. 45), a Constituição (que ele denomina “Constituição em sentido positivo”) deve ser definida como a “decisão política fundamental” do poder constituinte. Diante dela, “todas as regulações normativas” seriam “secundárias”; não se confundiria com um conjunto de “leis constitucionais”. É especialmente nos contextos de exceção que a “decisão política fundamental” aflora sobre as “leis constitucionais” (Idem, p. 50). Nesse sentido, é importante salientar a utilização, no texto, do termo “ordem estabelecida”, tendo em vista que a noção de “ordem pública” já esteve no centro dos discursos de legitimação das ditaduras. Nesse sentido, o autor considera que para o pensamento autoritário, o fundamental é que tenha lugar uma decisão política capaz de estabelecer a ordem, de substituir o dissenso político pela adesão, ainda que imposta pela força, a um determinado conjunto de valores, subtraídos à esfera das divergências. Para ele, nos casos em que a ordem está em confronto com a lei, a opção dos autoritários é sempre pela ordem. A legitimidade e a legalidade são concebidas como eventualmente antagonicas, não como dimensões vinculadas de um mesmo arcabouço jurídico-institucional: mais importante que preservar a lei é manter a ordem, ditada pela vontade de quem teve força para tomar a decisão soberana. No Brasil, no *caput* do art. 144, a Constituição Federal (1988) preconiza que as políticas de segurança se destinem à “preservação da ordem pública” e à “incolumidade das pessoas e do patrimônio”. Dessa forma, essa passa a ser a tarefa primordial do serviço público de segurança prestado ao cidadão. No entanto, o uso da noção de “ordem pública” (que é um conceito jurídico indeterminado) abre-se a diferentes apropriações, democrática se autoritárias, comprometidas ou não com o respeito ao estado democrático de direito e com a preservação da legalidade. Conforme BINENBOJM (2006, p. 212): “Com efeito, as normas jurídicas podem trazer, em seu enunciado, conceitos objetivos (idade, sexo, hora, lugar), que não geram dúvidas quanto à extensão de seu alcance; conceitos cujo conteúdo é decifrável objetivamente, com recurso à experiência comum ou a conhecimentos científicos (chuva de granizo, morte natural, tráfego lento); e finalmente, conceitos que requerem do intérprete da norma uma valoração (interesse público, urgência, bons antecedentes, notório saber, reputação ilibada, notória especialização). Estes últimos integram o que se entende por conceitos jurídicos indeterminados, cujo processo de aplicação causa dúvidas e controvérsias, propugnando-se ora por um controle jurisdicional amplo, ora um controle limitado, dependendo de sua associação ou dissociação da discricionariedade”. (SOUZA NETO, 2008, p. 13), Disponível em <<http://www.direitopublico.com.br>>. Acesso em 30 Ago 2016.

⁷¹ Em Arendt, a natureza humana, se existe, é incognoscível aos humanos. Ela escreveu que “para evitar erros de interpretação: a condição humana não é o mesmo que natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo que se assemelhe à natureza humana. [...] O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* (a questão que me tornei para mim mesmo) de Agostinho, parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico como em seu sentido filosófico geral. É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossa própria sombra. Além disto, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as coisas as têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la; e a condição prévia é que ela possa falar de um <quem> como se fosse um <quê>. O problema é que as formas de cognição humanas aplicáveis às coisas dotadas de qualidades naturais – inclusive nós mesmos, na medida limitada em que somos exemplares da espécie de vida orgânica mais altamente desenvolvida – de nada nos valem quando levantamos a pergunta: e quem somos nós? É por isto que as tentativas de definir a natureza humana levam quase invariavelmente à construção de alguma deidade, isto é, ao deus dos filósofos que, desde Platão, não passa, a uma análise mais profunda, de uma espécie de ideia platônica do homem. Naturalmente, desmascarar tais conceitos filosóficos da divindade como conceitualizações das capacidades e qualidades humanas não chega a ser uma demonstração da não-existência de Deus, e nem mesmo constitui argumento nesse sentido; mas o fato de que as tentativas de definir a natureza do homem levam tão facilmente a uma ideia que nos parece definitivamente <sobre-humana> e é, portanto, identificada com a divindade, pode lançar suspeitas sobre o próprio conceito de <natureza humana>”. (ARENDRT, 2010, p. 18-19. Grifos da autora).

pensada como possuindo uma legitimidade própria, pois apenas o poder pode ser legítimo, ao passo em que a violência pode ser apenas justificável (ou injustificável).

3.2 A “Justificação” da violência

Para Arendt, a justificação ou não da violência ocorre em função dos objetivos a que ela almeja, ou seja, a violência será tanto mais justificável, quanto mais imediatos e bem definidos forem os objetivos visados. Entretanto, sua justificação perde plausibilidade quanto mais a finalidade almejada distancia-se no futuro. Por isso, para a autora (ARENDR, 1994, p. 69) “ninguém questiona o uso da violência em defesa própria porque o perigo é não apenas claro, mas também presente, e o fim que justifica os meios é imediato.” Ela reconhecia que, em determinadas circunstâncias emergenciais, a violência torna-se o único modo de reequilibrar, na “balança da justiça, os pratos”. Porém, ela recusava-se a aceitar que a violência seja utilizada mais do que um meio. Em outros termos, a violência é passível de ocorrência, mas não precisa necessariamente ocorrer.

Arendt assinala que a violência deverá ser sempre a última escolha, quer no plano internacional ou mesmo no plano nacional, ao se tratar de conservar intacta a estrutura de poder contra todo o tipo de “contestadores” (inimigo externo, dissidentes, rebeldes internos e os próprios criminosos comuns). No entanto, a violência somente terá sentido quando tratar-se de uma “reação”, nos parâmetros de uma medida, como no caso da “legítima defesa”⁷² e, de outra forma, perde sua justificativa de ser quando se transforma em uma estratégia. Isto é, que após racionalizada, ela se converta em princípio de ação. Nesse sentido, embora entendendo que a violência pode ser a “última razão” dos governantes, Arendt discorda que o emprego dela constituiria um meio específico de exercício do poder. Porém, a partir de seus argumentos, entende-se que apenas um poder legítimo (fundado na opinião das pessoas no plural) seja passível de justificação e do emprego de maneira controlada e eficaz, dos meios da violência, dos quais um governo não pode se eximir (Exemplo: Segurança Nacional na Amazônia).

⁷² Segundo o Código Penal Brasileiro (Decreto-Lei 2848/40): Art. 25 - Entende-se em legítima defesa quem, usando moderadamente dos meios necessários, repele injusta agressão, atual ou iminente, a direito seu ou de outrem. Disponível em: <www.planalto.gov.br>. Acesso em: 20 de junho de 2016. Para Nucci (2005, p. 222), “é a defesa necessária empreendida contra agressão injusta, atual ou iminente, contra direito próprio ou de terceiro, usando, para tanto, moderadamente, os meios necessários”. (...) “Valendo-se da legítima defesa, o indivíduo consegue repelir as agressões a direito seu ou de outrem, substituindo a atuação da sociedade ou do Estado, que não pode estar em todos os lugares ao mesmo tempo, através dos seus agentes. A ordem jurídica precisa ser mantida, cabendo ao particular assegurá-la de modo eficiente e dinâmico”. Nucci (2005, p. 222).

Dessa forma, se a distinção de Arendt entre o poder e a violência reside na possibilidade de reconhecer que o poder origina-se do confronto de opiniões, interesses ou acordos que possibilitam a ação em concerto por parte de uma comunidade, então, isso implica que o reconhecimento do poder de um governo, não deixa de pressupor uma relação de comando e de obediência, pois tais conflitos e antagonismos, não abolem a legitimidade do poder constituído. Mas, por outro lado, a possibilidade de um consenso universal pareceria altamente improdutivo e, no pensamento de Arendt, assemelha-se à figura de uma unidade política inquebrantável, cuja articulação entre ideologia e terror fez do Totalitarismo um fenômeno político sem precedentes históricos. Então, pensar em política sem conflitos e totalmente alheia à violência, seria como rejeitar a política constituída pela ação que capacita o homem a reunir-se com seus pares, agir em concerto e almejar seus objetivos e seus empreendimentos, isto é, seria negar a liberdade humana.

A liberdade e a violência também possuem noções antagônicas na Filosofia Política de Arendt, e o contexto histórico abordado pela autora (as Revoluções Americana - 1776 e a Francesa - 1789) remetem a uma reflexão acerca da ação política para um movimento iniciador, no qual a violência pode ser justificada enquanto meio transitório. A violência se distancia de um exercício político de liberdade na medida em que inibe a fala e a ação, o consenso e o dissenso, exceto justificada por fins fundantes. Como, por exemplo, aquele manifestado na Revolução Francesa, na medida em que a violência pareceria necessária para o processo de “emancipação” ou de “libertação”, porque alguns queriam ou não, manter seus privilégios em detrimento de outros. Assim, o movimento fundante instaura o novo começo de uma realidade política que garante o espaço no qual a liberdade possa se manifestar.

Dessa forma, o poder provém da ação em conjunto, e segundo Arendt, ele necessita de um começo estabelecido, ou seja, de um marco no tempo no qual se apoiar. De acordo com Adeodato (1989, p. 177), “tomando como exemplos as experiências dos povos hebreu e romano, Hannah Arendt entende que toda a fundação de uma nova comunidade política tem como objetivo principal a liberdade”. Seja no sentido negativo de liberação da opressão estrangeira ou no sentido positivo de estabelecimento do espaço político como algo estável e tangível. Ainda para o autor (ADEODATO, 1989, p. 177), “a liberdade não é consequência automática de qualquer liberação”. Assim, embora a ausência de impedimentos externos e a liberação das necessidades (*labor* e *work*) sejam pré-requisitos essenciais à liberdade, também podem, aqueles que trabalham (para prover o próprio sustento), participar do espaço livre da política, desde que lhes sobre algum tempo para isso. Também é possível que o

desejo de liberação possa danificar ou abolir com a liberdade (levando à escravização de seres humanos, por exemplo).

Em contrapartida, a distinção entre a liberdade e a necessidade aponta para a concepção de que os interesses privados não podem adentrar na esfera pública da liberdade. Percebe-se, então, que esse problema, na Filosofia Política, apresenta questões que ainda não foram solucionadas nos tempos atuais, tais como: a) é possível escolher independentemente de interesses, dos mais básicos (relativos à vida - *labor*), em especial?; b) e se a maioria estiver sendo enganada, manipulada, como ocorreu no Nazismo (propaganda de massa e mentira política)⁷³? c) como garantir que as opções populares, expressas pelo voto, sejam autênticas?

A mentira política, teorizada por Arendt, refere-se ao período Nazista na Alemanha (1933-1945), a qual visava a destruição da noção de realidade, da ação em conjunto e da pluralidade em favor da homogeneidade de opiniões. Uma vez padronizados, os indivíduos, além de não distinguirem-se, também perderam a capacidade que os impulsionava para iniciar algo novo, e dessa forma, a política deixa de existir pois perdeu completamente seu sentido. Para Schio (2012, p. 209),

A mentira política ocorre quando a história é reescrita; os dados são eliminados ou filtrados; as imagens são construídas com fins definidos, ou seja, quando o cenário político é destruído por esses fatores unidos ou isolados. A mentira funciona, normalmente, quando o mentiroso está cômico dos objetivos que o levam a alterar a realidade, pois ele constrói o cenário que deseja apresentar, assim como prevê o impacto que pretende obter nos receptores.

Nesse sentido, Schio (2012, p. 40) explica que “a mentira totalitária é política, ou seja, é uma ‘ferramenta’ do Estado”, a qual é usada de maneira sistemática e ininterrupta, servindo como princípio de governo, para explicar e consolidar sua existência, configurando-se como uma ação eficaz que passa a compor a “ordem pública”. Para ela, essa mentira não

⁷³ De acordo com Duarte (2000, p. 52), “na fase inicial de constituição do totalitarismo, designada por Arendt como o ‘movimento totalitário’, a propaganda almeja ganhar a adesão das massas. Entretanto, é apenas uma vez que este apoio esteja garantido, e uma vez que a oposição tenha sido liquidada, que a propaganda assume o seu verdadeiro potencial ideológico e passa a confrontar a realidade às suas próprias premissas.” Segundo Arendt, “A propaganda do movimento totalitário serve também para libertar o pensamento da experiência e da realidade; procura sempre injetar um significado secreto em cada evento público tangível e farejar intenções secretas atrás de cada ato político público. Quando chegam ao poder, os movimentos passam a alterar a realidade segundo as suas afirmações ideológicas”. (ARENDR, 2004, p. 522). Ainda para Duarte (2000, p. 54) “a propaganda totalitária distingue-se da mera demagogia política na medida em que não se satisfaz com a disseminação da mentira, mas transforma, paradoxalmente, a mentira em verdade.”

subverte a ordem das coisas, apenas mostra os acontecimentos de outra forma possível, ou seja, ela é rigorosamente planejada. Assim, “a mentira preparada, na maioria das vezes, consegue ser mais plausível e, aceitável do que a verdade factual.” (SCHIO, 2012, p. 41)

Arendt (1992, p. 317) ilustra, por meio do Nazismo, do Stalinismo e dos sistemas relativamente aparentados de governos totalitários e ditaduras de partido único, que o esforço principal tanto dos grupos enganados quanto dos próprios enganadores tendia no sentido de manter a imagem de propaganda intacta. Ela considerava-os como os órgãos mais eficientes quanto ao abrigo das ideologias e imagens do impacto da realidade e da verdade. (para ela essas distorções da história não são corrigidas sem maiores problemas). Segundo a autora (ARENDR, 1992, p. 317), “notou-se muitas vezes que, a longo prazo, o resultado mais certo da lavagem cerebral é uma curiosa espécie de cinismo – uma absoluta recusa a acreditar na verdade de qualquer coisa, por mais bem estabelecida que ela possa ser.” A afinidade inegável da mentira com a ação e com a alteração do mundo (em síntese, com a política), é, segundo ela (*Idem*, 1992, p. 319), limitada pela própria natureza das coisas que são expostas à faculdade de ação do homem, pois o criador de imagens convicto (mentiroso) erra ao acreditar que pode antecipar as transformações mentindo sobre questões fáticas que todos desejam de qualquer forma eliminar. Ainda, de acordo com Arendt (1992, p. 317):

Em outras palavras, o resultado de uma substituição coerente e total da verdade dos fatos por mentiras não é passarem estas a ser aceitas como verdade, e a verdade ser difamada como mentira, porém um processo de destruição do sentido mediante o qual nos orientamos no mundo real – incluindo-se entre os meios mentais para esse fim a categoria de oposição entre verdade e falsidade.

Considerando que estes problemas políticos não se explicam em termos de verdade (factual ou racional)⁷⁴, mas de opiniões (*doxas*), então, como garantir que a opinião seja fundamentada? Arendt responderia, junto com Kant, pelo uso público da razão: falando e ouvindo, aperfeiçoando as ideias e as opiniões. No entanto, Arendt se recusa a aceitar o mero critério da maioria, pois entende que nada garante que esta não seja manipulada, como ocorreu no Nazismo, por exemplo, partindo das deturpações dos fatos (mentira política e

⁷⁴ “Em sua análise do critério da verdade, Arendt começa pela distinção estabelecida por Leibniz (1646 -1716) entre verdades de razão e verdades de fato: as de razão são necessárias e seu oposto é impossível, enquanto que as de fato são contingentes e seu oposto é possível [...] para quem presencia um fato, ele é tão obrigatório quanto a proposição de que um triângulo equilátero tem os ângulos iguais, o problema é que os eventos não são testemunhados por todos os que deles tomam conhecimento, enquanto as verdades de razão são autoevidentes para quem quer que a elas se dirija. Em outras palavras, a verdade factual não se opõe ao erro ou à ilusão (estes se opõem à aparência e ensinam a aparência ilusória) e sim à mentira, que sempre deliberadamente esconde o fato”. (ADEODATO, 1989, p. 177).

propaganda de massa), pois a opinião (resultado da faculdade de pensar) é estritamente individual e não se confunde com os interesses ou com as simples adesões quantificáveis. No entanto, não se pode abandonar a possibilidade de que as pessoas podem ser persuadidas pelas opiniões dos outros sob determinadas circunstâncias, em que pesem os interesses individuais, as necessidades ou o desejo de pertencer a um grupo (ou à maioria).

Na obra *Sobre a Revolução*, Arendt se refere às etapas para a concretização da liberdade, ou seja, para que ela possa surgir enquanto experiência tangível. Para ser livre seria preciso estar liberado das atividades de *labor* e de *work*, ter um certo apreço pelo mundo (*amor mundi*) e pelos assuntos públicos compartilhados. Arendt considera que somente o desejo pela liberdade não é suficiente para impulsionar a sua realização, pois os seres humanos para estarem aptos para as atividades públicas (para o “estar” com os outros) e para exercer tais atividades é preciso estar livre da coação de outrem e das necessidades da vida, e assim, devem ter garantida primeiramente a sua subsistência para depois poderem se ocupar com os assuntos políticos, isto é, para poderem julgar de uma maneira mais neutra (denominada por ela de “desinteressada”).

3.3 Arendt e Kant: o pensar e o Esclarecimento

A concepção de liberdade apresentada na Filosofia Política de Arendt, em que o homem possui a capacidade de agir, tendo a ação como condição necessária para a liberdade, estava direcionada para a vida política. Kant, entretanto, preocupou-se com a ação humana, ao tratar da emancipação no “Iluminismo” (*Aufklärung*), na qual ele pretendeu conciliar a liberdade interna (“maioridade da razão”), na sua característica da autonomia da vontade (a chamada liberdade positiva), com a liberdade de ação externa compatível com o livre agir dos outros. No ensaio datado de 1784, Immanuel Kant (1724-1804) responde à pergunta “*Que é o Iluminismo?*”. Ele escreveu que “Iluminismo” é a saída do homem de sua menoridade, que ele descreve como a incapacidade de fazer uso do entendimento (ou razão) sem a direção de outro indivíduo. Para ele, o homem é o próprio culpado dessa menoridade, se a causa dela não estiver na falta de capacidade, mas de decisão e de coragem de servir-se de suas capacidades sem a direção de outrem. A frase: “tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento” (KANT, 2005. p. 63-64), pode ser considerada como o lema do *Esclarecimento*. Muitos autores e comentaristas utilizam o termo “Esclarecimento”, uma vez que o texto original “*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*” possui traduções

diferentes no Brasil. A diferença básica está na palavra “*Aufklärung*”, que não possui tradução exata para o português, e, que gerou muitas divergências. Foi traduzida como Iluminismo, considerando a influência dessa obra no movimento Revolucionário Francês no século XIX. Em outras traduções, o termo alemão aparece como Esclarecimento, por tratar-se de uma forma de sair da escuridão da ignorância, da menoridade, ou seja, é considerado como um processo de “elevação do ser humano”, e não apenas uma corrente de pensamento.

Para Arendt, a liberdade não consiste apenas em ser uma capacidade interna, de valoração subjetiva, que se manifesta nas ações a partir da autonomia de um sujeito motivado por razões particulares. Ela entende a liberdade na concepção política, que considera os outros ou que é realizada com um propósito não individual enquanto preocupação política. No entanto, embora alguns conceitos apontem para direções diferentes, nota-se uma aproximação dos significados dos termos: “ausência de pensamento”, que Arendt utiliza no livro *Eichmann em Jerusalém* (1999), no qual demonstra que o modelo do “cidadão” das sociedades burocráticas modernas (que é o homem que atua sob ordens, que obedece cegamente e que é incapaz de pensar por si mesmo, em que a supremacia da obediência pressupõe a abolição da espontaneidade do pensamento), pode possuir uma estreita relação com o significado de “menoridade”⁷⁵ em Kant. Para este, o indivíduo incapaz de pensar por si próprio (ou de fazer uso público de sua própria razão), não consegue abster-se das exigências impostas pelo consumismo, por religiões ou por ideologias (Nazismo, Stalinismo, Fascismo).

O termo *Aufklärung* (Esclarecimento), para Kant, representa um processo em que o homem retira-se da “menoridade” e eleva sua condição pessoal e passa a pensar por si mesmo de forma consequente (autonomia). Segundo ele, a preguiça, a covardia e a comodidade são as causas pelas quais muitos seres humanos, mesmo depois que tornaram-se aptos a assumir as próprias vidas, continuam a obedecer comandos vindos de outros (denominados por Kant de “tutores”. É a heteronomia.). Também, pode-se explicar acontecimentos hodiernos, isto é, que os outros se constituam em tutores, determinando-lhe as ações, tais como: consumo, voto, ideias, comportamentos. Ele (KANT, 2005. p. 64) explica da seguinte forma:

⁷⁵ Kant usa o termo "menoridade", para demonstrar a condição de tutelado em que o ser humano vive nos primeiros anos de sua vida. Para ele usufruir da "maioridade", o pressuposto é uma máxima subjetiva: "pensar por si mesmo". Ele destaca que a liberdade revela-se como um importante meio para que o homem consiga sair dessa condição, e passe a se autocomandar por meio da razão (autonomia).

Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis.

Assim, para Kant, alguns fatores condicionam o indivíduo a continuar na menoridade, ou seja, um livro que dite uma conduta ou uma autoridade religiosa que diga o que ele deve pensar e fazer, são exemplos em que um ser heterônomo deixa de pensar por si próprio, permanecendo na “menoridade”. Dessa forma, o indivíduo incapaz de pensar (e de fazer uso público de sua própria razão), não consegue livrar-se de imposições feitas, especialmente pela religião, na época de Kant, e hoje: o consumismo, os modismos ou por líderes carismáticos. Ele também não consegue pensar além do seu credo, do seu grupo social, e de comandos externos, tais como regras, moda, etc. Por outro lado, segundo o autor, ter esclarecimento não é apenas adquirir um profundo conhecimento sobre um assunto, mas combinar isso com a conquista da autonomia, condição fundamental, alcançada apenas por uma minoria que assume comandar a própria vida e assumir os riscos disso, ou seja, a responsabilidade pelo que faz. Assim, Kant considera que todos, potencialmente, podem esclarecer-se, uma vez que possuem a capacidade de pensar.

Da mesma forma, a ausência de pensamento, na análise de Arendt (1991), não está relacionada a alguma limitação cognitiva, e não se identifica com a estupidez ou com a ignorância. Ela exemplifica com os Nazistas, em *Responsabilidade e Julgamento* (2004b), no texto “Pensamentos e considerações morais”, ao referir-se ao Julgamento de Eichmann⁷⁶ e o crime de assassinatos em massa no Sistema Totalitário. A autora demonstra a existência de um sujeito com personalidade condicionada e sem motivação aparente e, por isso, capaz de cometer qualquer ato. Ela (ARENDR, 2004b, p. 226-227) escreveu sobre Eichmann que,

Por mais monstruosos que fossem os atos, o agente não era nem monstruoso nem demoníaco, e a única característica específica que se podia detectar no seu passado, bem como no seu comportamento durante o julgamento e o inquérito policial que o precedeu, era algo inteiramente negativo: não era estupidez, mas uma curiosa e totalmente autêntica incapacidade de pensar.

⁷⁶ Adolf Otto Eichmann (1906-1962), foi um Oficial da Alemanha Nazista (SS), responsabilizado pela logística e extermínio de milhões de pessoas no final da Segunda Guerra Mundial. Ele Organizava a identificação e o transporte de pessoas para os diferentes campos de concentração e de extermínio. Eichmann foi capturado num subúrbio de Buenos Aires, na noite de 11 de maio de 1960, e foi levado a julgamento na Corte Distrital de Jerusalém, em 11 de abril de 1961. Ele foi acusado por cinco crimes, entre outros: contra o povo judeu, crimes contra a humanidade, e crime de guerra, durante todo o período do regime nazista e principalmente durante o período da Segunda Guerra Mundial (1939 – 1945). (ARENDR, 1999, p. 32) Ele foi enforcado em 1962, ao final do processo.

Essa "incapacidade de pensar" apontada por Arendt, que segundo ela, não era estupidez (pois pode ser encontrada em pessoas inteligentes), nem tampouco, é uma "prerrogativa" daqueles muitos que carecem de poder cerebral, mas a possibilidade presente em todos aqueles que evitam o diálogo consigo mesmo (inclusive cientistas, intelectuais, etc.). Tanto Eichmann quanto a maioria dos oficiais do Regime Nazista, para cometerem seus atos, aplicaram conhecimentos novos e tecnologias avançadas, porém, foram incapazes de refletir sobre aquilo que estavam fazendo e não pararam para se questionar sobre o sentido de suas ações, ou seja: o que aquilo significava para eles, para as vítimas e para o mundo? (lugar da convivência no plural).

Em seu julgamento, chamou a atenção da autora, a linguagem utilizada por Eichmann: ele tinha dificuldade de se expressar espontaneamente, por isso, falava por meio de clichês, frases feitas, com a adesão a códigos de expressão e de conduta convencionais e padronizados (esses têm a função de proteger o indivíduo da realidade, ou seja, da exigência do pensamento). O Oficial Nazista, além de afirmar que obedecia a ordens superiores, também alegava que seus atos eram de um cidadão respeitador da lei. Segundo Arendt (1999, p. 152) "Eichmann, com seus dotes mentais bastante modestos, era certamente o último homem na sala de quem se podia esperar que viesse a desafiar essas idéias e agir por conta própria". No entendimento dela, ele era incapaz de pensar e de entender o ponto de vista do outro. Assim, o que o tornava uma "aberração" era o fato de ele nunca haver experimentado as exigências do pensamento diante dos acontecimentos. Para Arendt (2004b, p. 232), a principal característica do pensamento é que ele interrompe todo o fazer, todas as atividades comuns, sejam quais forem. Segundo ela, a Tradição Metafísica⁷⁷ apresenta uma clara oposição entre o mundo da ação e o mundo do pensamento. Ou seja, o pensamento sempre foi marcado pela contemplação e pela passividade. Mas, Arendt visava à investigação do pensamento como a mais pura atividade humana, que não se identificava, em nenhum momento, com a "fuga do mundo" e dos seus problemas. Segundo Schio (2012, p. 154), em suas reflexões sobre a chamada Filosofia Teórica, na obra inconclusa *A vida do espírito*, Arendt escrevera que:

A vida do espírito, composta pelo pensamento, pela vontade e pelo julgamento, é a contrapartida da filosofia prática, tendo na ação política sua preocupação central.

⁷⁷ De acordo com Schio (2012, p. 23) "a tradição ocidental de pensamento teve origem, segundo Arendt, em Platão e Aristóteles, e o seu final, marcadamente em Marx. O início ocorreu com Platão, quando este, na obra *A República*, principalmente, desvalorizou os negócios humanos conferindo-lhes 'confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das idéias eternas', entende Arendt".

Assim sendo, cabe ao pensar a busca pelo significado; ao julgar, a avaliação dos acontecimentos e uma espécie de deliberação e sugestão para a escolha da melhor opção, e à vontade, a escolha, propriamente dita, e o impulso para a execução da ação.

Assim, o pensamento é um diálogo do “eu” consigo mesmo; é um parar para questionar e problematizar sobre os significados das coisas. “Ele ressurge a cada instante, a partir da renovação da presença pensante no mundo” (SCHIO, 2012, p. 95). O pensamento, então, caracteriza-se por sua atividade interna e silenciosa, aperfeiçoando-se pela sua reiteração constante. Dessa forma, ainda segundo Schio (2012, p. 82), “o pensar mostra o ‘caminho’ ao entendimento, mas caberá a este avançar ou não em sua tarefa de conhecer”. Nesse sentido, após a experiência, ocorre seu reviver internamente, uma reflexão que segundo ela traz os ausentes à presença do espírito. Nessa perspectiva o pensamento autêntico respeita o real⁷⁸, mas não busca dominá-lo. Os conceitos de tempo e de espaço são eliminados e o passado e o futuro tornam-se presentes produzindo extratos ou essências, das quais busca extrair o significado nelas constantes para orientar a ação. Schio (2012, p. 85) afirma que:

O pensar é uma atividade, um fluxo, e ao mesmo tempo um encadeamento constante de dados, de informações, de memórias. Por isso ele não deixa algo de concreto após sua realização. Ao pensamento cabe “despertar” o indivíduo de uma sobrevivência mecânica, levando-o a questionar seu contexto em busca de compreensão^[79] e de sentido.

Assim, o eu pensante busca o significado, e a perda deste (significado) pode ocorrer diante de uma desconexão ou de um desequilíbrio entre o mundo aparente e o mundo real, gerando uma sensação de “irrealidade”. Segundo Arendt, para que isso não ocorra, a razão formula questões, sendo que, para respondê-las, será preciso reiniciar o diálogo isolado e silencioso a que ela chama “pensar”, e mesmo obtendo uma resposta não há uma satisfação plena, pois a busca do significado é inesgotável. O pensamento precisa, também, obedecer ao

⁷⁸ Para Schio (2012, p. 105), “o real surgirá na comparação do que é sentido. Então, a realidade depende da presença de outros seres humanos que participam do mesmo mundo, compartilhadamente.”

⁷⁹ “A compreensão é um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. “A compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo. (ARENDRT, 2002, p. 39). Após a compreensão surge o significado. Ou seja, “o resultado da compreensão é o significado que produzimos em nosso próprio processo de vida, na medida em que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos”. (Idem, 2002, p. 40).

princípio de não-contradição⁸⁰, enquanto princípio lógico que deve aplicar-se indistintamente às proposições em geral e à realidade. Segundo Arendt, este princípio pertence à estrutura do pensamento, não podendo o pensar prescindir dele. Dessa forma, a não-contradição relaciona-se às regras de funcionamento do próprio pensamento, e o princípio, segundo Schio (2012, p. 123) é uma “proposição primeira”, que permite a estruturação e/ou dedução de outras proposições dela derivadas ou tornadas possíveis. Tanto o pensamento quanto o princípio de não-contradição são relacionais, ainda segundo Schio (Idem), porque ligam as proposições, as quais poderão permanecer somente internas ao espírito ou serem externadas por meio das ações.

No pensamento de Kant (2005, p. 64), o único culpado pela “menoridade” (incapacidade de pensar por si mesmo) do indivíduo é ele próprio, e aquele que se desliga da tutela de outro, embora avance em um caminho incerto e perigoso será livre. Segundo ele, foram poucos os que, pelo exercitar de seu próprio espírito, conseguiram libertar-se dessa minoridade e ao mesmo tempo mantiveram-se em uma direção segura, e para isso, a liberdade não é considerada apenas como possível, mas necessária para alcançar a maioridade. Segundo Lafer (1980, p. 22), “algumas liberdades demonstram-se mais abrangentes do que outras”, mas para a emancipação da menoridade é importante que o indivíduo possa usufruir plenamente delas, exercendo sua liberdade de falar, escrever, pensar, e associar-se, sem influências ou opressões e ainda, de responsabilizar-se por seus atos. Kant também questiona o autoritarismo, o qual, por meio do medo ou do constrangimento, mantém algumas pessoas em menoridade, quando estas teriam condições de não estarem. Ele entende que para este “esclarecimento” nada mais se exige senão liberdade, que é elemento essencial para o alcance da maioridade.

Não obstante a existência de alguns fatores limitadores da liberdade, tais como as normas, os costumes e as leis, o “ser esclarecido” tem um compromisso com o aperfeiçoamento e bem-estar da humanidade (considerando que para Kant a humanidade é o

⁸⁰ “Aristóteles afirma que contradizer-se é contrário à natureza humana” (SCHIO, 2012, p. 123). Segundo o Dicionário de Filosofia Aristóteles formula esse princípio de duas maneiras. “Uma é estreitamente ontológica, e se expressa assim: ‘Nada pode ser e não ser simultaneamente’ (*Ibid.*, III, 2, 996 b 30; IV, 2, 1005 b 24); a outra poderia ser chamada de lógica e se expressa assim: ‘É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, seja inerente e não seja inerente a uma mesma coisa sob o mesmo aspecto’ (*Ibid.*, IV, 2, 1005 b 20), ou então: ‘É necessário que toda asserção seja afirmativa ou negativa’” (*Ibid.*, III, 2, 996 b 29. (ABBAGNANO, 1998).” Em Kant, a ética também está baseada em um processo de pensamento: aja de maneira tal que possas desejar que a máxima de tua ação torne-se uma lei geral, isto é, uma lei à qual você também se submetteria.” (ARENDDT, 1993, p. 50) A base disso está na necessidade de não se contradizer, como apregoara Sócrates e Lessing, citados por Arendt, neste quesito, junto a Kant (*Idem*, 1993, p. 51).

gênero humano visando ao futuro (KANT, 2005, p. 68)), e que pode ser respeitada a ordem e a hierarquia estabelecida. Nesse sentido não age contrariamente a ela o cidadão que expõe publicamente suas ideias contra a inconveniência ou a injustiça dessas normas impostas quando estiver na esfera pública. Em Kant, a liberdade e a razão são imprescindíveis para uma vida mais plena, ou seja, o uso público de sua razão deve sempre ser livre, e somente esse uso pode realizar o esclarecimento entre os homens. Ao manifestar publicamente suas ideias, a ação do indivíduo esclarecido não pode ser tratada como um ato de insurgência contra a autoridade instituída, tampouco pode ser concebida a aceitação da obediência cega e inquestionável. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que, talvez, seja essa a “solução” apontada por Kant para evitar a desobediência civil, posto que ele não preconizava essa possibilidade e nem a ocorrência de revoluções, apesar de demonstrar seu apreço pela Revolução Francesa (1789).

Dessa forma, entende-se que o fazer “bom uso público da razão” de acordo com Kant, significa agir em conformidade com as circunstâncias, refletindo criticamente sobre elas. Arendt (1993, p. 49) escreveu que “pensar criticamente, sinalizar a trilha do pensamento em meio aos preconceitos, em meio às opiniões não examinadas e às crenças, é uma antiga preocupação da filosofia”. O uso público (esclarecido) da razão pode ser identificado, por exemplo: quando, um militar membro de uma corporação (reconhecido como tal), a qual deve obrigações, cumpre as tarefas que lhe são impostas, porém, não deixando de refletir criticamente quanto à disciplina da caserna; ou, quando o padre, pastor ou líder religioso em geral, veiculado à Igreja, dirige-se aos fiéis cumprindo a doutrina, mas sem deixar de se posicionar frente às incongruências desta Instituição, quando está falando por si, e não mais como representante dela. Para Kant, o cidadão tem seu papel a cumprir, ele é chamado às suas obrigações no desempenho de sua função (*work*, nos termos de Arendt), devendo obediência às leis, mas, sem que isto o impeça de pensar nas suas atribuições enquanto pessoa e cidadão.

Também, nota-se que, para Kant, esclarecer-se é conquistar a autonomia pelo uso da razão, quando está em um domínio público. De acordo com as noções de uso público e privado da razão, em Kant, entende-se que, embora sejam apontadas algumas distinções, elas necessitam coexistir, uma vez que o uso público, marcado pela publicidade (atributo formal), apoia-se numa compreensão prática em que a ação repercute sobre os outros. Assim, a preocupação dos indivíduos não é apenas agir publicamente, mas agir publicamente segundo princípios de uma razão livre perante aos outros. Por outro lado, o uso racional privado é restrito por normas institucionais, as quais o indivíduo deve obedecer (Estatuto), não

significando que o indivíduo filiado a uma instituição (e reconhecido enquanto tal) esteja impossibilitado de servir-se de sua capacidade fazendo uso da razão livremente em domínio público. Por isso, a liberdade possui papel central na temática do esclarecimento e das realizações do homem.

De acordo com Lafer (2003, p. 59), na reflexão de Arendt, o campo da política não diz respeito ao homem na sua subjetividade e intimidade. Para ela, a política se insere em outro contexto e o seu campo é o do pensamento no plural. Para Kant, na *Crítica do Juízo*⁸¹, há três máximas que ampliam o exposto na obra sobre o Esclarecimento, a saber: pensar por si, pensar alargado e o pensar consequente. O autor destaca uma maneira de pensar no plural, que consiste em ser capaz de pensar no lugar e na posição de outros, além de estar (o pensar racional) de acordo consigo mesmo, que Kant chama de “mentalidade alargada”, que caracteriza-se pela concordância potencial com os outros.

Nesse sentido, na perspectiva de Arendt, o pensamento é uma atividade invisível, como o afirmara Sócrates, segundo os escritos de Platão. No entanto, ela não concebe o pensamento – o inteligível – como uma recusa ou uma fuga do mundo sensível, mas como uma retirada do mundo para um diálogo silencioso do "eu consigo mesmo", nos termos dela, a fim, sobretudo, de atribuir significado ao mundo⁸². Arendt (2004b, p. 236-244) apresenta Sócrates como o modelo de filósofo que soube manter-se nesse diálogo, interno e significador do mundo, e que conseguiu unir o agir e o pensar, mantendo em cada experiência a intimidade necessária para entender que o pensar é: ele é o distanciamento do mundo e uma reaproximação sempre renovada para entendê-lo. Durante toda a sua vida, e até no momento da morte, Sócrates se coloca no meio desta "ventania" (do pensamento) para questionar e para buscar respostas, segundo Arendt. É importante notar a oposição entre o pensamento e o que aparece se mantém, ou seja, o pensamento não aparece; assim, ele não é, no sentido ontológico (a ontologia entendida enquanto ser). Nesse sentido, para Arendt, ser é o que aparece, e o pensamento em sua atividade é o que confere significado ao mundo, pois aquilo que aparece é.

Por outro lado, o mundo, para Arendt, é algo puramente objetivo, pois refere-se ao conjunto de artefatos e de instituições elaboradas pelo homem. Seu significado, porém, está

⁸¹ *Crítica da faculdade do Juízo* (KANT, 2005, § 40 apud ARENDT, *A vida do espírito*, 1991, p.379). “No *sensus communis* devemos incluir a ideia de um sentido comum a todos, isto é, de uma faculdade do juízo que, em sua reflexão, leva em conta (a priori) o modo de representação de todos os outros homens em pensamento, para, de certo modo, comparar seu juízo com a razão coletiva da humanidade (...)”

⁸² De acordo com Adeodato (1989, p.126), “o mundo reúne tanto os objetos produzidos pelo *homo faber* quanto a teia de relações e ações humanas que neles tomam apoio”. É um conceito que se opõe ao de natureza.

fora dele mesmo e somente é possível ser apreendido pela atividade do pensamento, na qual nada aparece de modo objetivo, pois segundo Schio (2012, p. 81) “o pensamento é uma atividade desinteressada, que independe dos objetos do mundo físico.” De acordo com Adeodato (1989, p. 98)

O pensar é então, para Arendt, uma “atividade” revolucionária, não conformista, que pode questionar e duvidar de praticamente tudo, já que não pode ser submetido a regras fixas ou mesmo definido com exatidão; seu único compromisso é com a tentativa de compreender o que se revela ao homem, o que o reconcilia com o fato de estar vivo.

Nesse sentido, Arendt aborda o pensar como a forma particular do ser humano (indivíduo único e imprevisível) compreender o mundo, e assim, não ele pode ser submetido a regras fixas, verdades absolutas e dogmas, pois no campo da política, o que decorre do pensamento é a “opinião”. Dessa forma, a manifestação do pensamento não é um conhecimento: é a capacidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio, e isso pode impedir eventos desastrosos contra a humanidade. Ainda nas palavras de Adeodato (1989, p. 99) “a compreensão a que chegamos através do pensamento necessita do material fornecido pelos sentidos e pela cognição, mas esta não pode ser levada a efeito sem uma compreensão preliminar implícita.” Para ele, esta pré-compreensão é um atrativo para se buscar conhecer determinado objeto, pois ela instiga a ciência a buscar o conhecimento. Ainda, segundo ele (ADEODATO, 1989, p. 99), para Arendt “esta compreensão prévia denuncia a tirania do totalitarismo e pressupõe que nosso combate é um combate pela liberdade.” Diante disso, Arendt entende que é fundamental manter uma permanente vigilância para garantir a defesa e a preservação da liberdade. Para ela, a liberdade não é nem um mero princípio, sequer um dom, mas ao contrário, ela a considera o resultado da própria ação, da capacidade de começar algo novo. No mesmo sentido,

Arendt enfatiza que, nas sociedades modernas pós-totalitárias, os indivíduos têm se tornado cada vez mais inaptos a pensar e a refletir por si próprios, e conseqüentemente, a emitir seus julgamentos, o que aponta à relevância da faculdade de pensar. Todavia, ao mesmo tempo, Arendt sublinha que esta mesma faculdade só se faz relevante no âmbito político e moral nas chamadas ‘situações limite’. Dana Villa tem analisado tal ambigüidade em Arendt como sendo um antigo receio da autora em atribuir demasiada ênfase à atividade de pensar, no qual, em última instância, implicaria em um certo distanciamento do mundo, e por consequência, da política, o domínio do cidadão no espaço da pluralidade. Por outro lado, pode-se subsumir que a atividade de pensar libera uma outra faculdade, qual seja, a faculdade de julgar; essa última dentre as três faculdades descritas por Arendt, é a que mais se aproximaria de um fundamento à teoria política. Arendt, citando Kant, ressalta que o ‘poder externo que priva o homem da liberdade de

comunicar publicamente seus pensamentos, priva-o ao mesmo tempo da sua liberdade de pensar', tendo em vista que o pensamento só 'acontece' quando se torna público. O pensamento representativo, em sua capacidade de apreender as *doxas* dos outros cidadãos, se atualiza por meio do juízo reflexionante, cuja consequência é a unificação do diálogo do *dois-em-um* frente a pluralidade da vida ativa: o ser se torna Um. (BIGNOTTO; MORAES, p. 154-155).

Percebe-se que Arendt destaca a importância da faculdade de pensar, não como um distanciamento do mundo e da política, mas como uma atividade que fornece conteúdo à faculdade de julgar, então, o pensamento e sua aptidão para apreender as opiniões dos outros cidadãos, por meio do juízo reflexivo⁸³, torna possível o diálogo e a ação em conjunto. No entanto, a ausência do pensamento, citada por Arendt, realça o distanciamento, a separação e a alienação⁸⁴ dos indivíduos, bem como a redução do índice de participação ativa na política. Tal situação poderá ter como consequência um aumento da degradação do espaço público, das instituições, da própria comunidade, e da liberdade.

Arendt (2004b, p. 244), afirma que nenhuma regra geral de conduta pode resistir ao "vento do pensamento". Assim, essa busca de significado, que dissolve e examina reiteradamente todas as doutrinas e regras aceitas, também pode, a qualquer momento, produzir uma inversão dos valores antigos⁸⁵. Ainda, segundo Arendt (2004b, p. 245), o próprio pensar é "perigoso", mas o "não-pensar" ensina o apego a quaisquer regras prescritas de condutas que possam existir num dado tempo em uma sociedade. Em outras palavras, as pessoas se acostumam a nunca tomar decisões porque é mais cômodo quando eles se esquivam dos assuntos reais que envolvam alguma responsabilidade direta.

Dessa forma, o afastamento dos cidadãos em relação à participação na gestão dos assuntos políticos pode potencializar a tendência para o individualismo, para o egoísmo, e para a alienação da realidade (que é um sinônimo do desaparecimento do sentir em comum), bem como a dificuldade de manifestar uma reação apropriada, quando necessário, e a adaptação (ou não) às mudanças, pois em algumas situações é preciso decidir. Essa alienação e esse afastamento diante das atuais crises decorrentes de erros e omissões políticas, que, em última análise, atingem a todos os indivíduos e não os exime da responsabilização, isto é, da

⁸³ Kant (*Idem*, 1993, p. 23. Grifo do Autor. [KU, XXVI]) explicou o "juízo reflexivo" da seguinte forma: "Porém, se só o particular for dado, para o qual ela [a faculdade do juízo] deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexiva*."

⁸⁴ Para Schio (2012, p. 177), a "alienação" do mundo é estar privado do sentir em comum, em que o ser humano ficaria despojado de um espaço de aparências no qual os indivíduos estão em relação direta uns com os outros e sem a qual a sua ação seria impossível.

⁸⁵ Arendt (2004b, p. 244) exemplifica com o Totalitarismo, que para ela é o mundo invertido no sentido em que proclama a destruição de toda a ação e a inversão completa dos valores básicos que fundamentam a Civilização Ocidental: o mandamento ético "não matarás" é substituído pela eliminação de seres humanos.

possibilidade de lhes ser imputada a responsabilidade pessoal pela ação ou pela omissão dos próprios agentes. Em outras palavras, segundo Schio (2012, p. 222) o indivíduo “não pode tentar ‘desculpabilizar-se’ por executar algo em companhia dos outros, nem por tornar-se passivo, pois a reflexão ética permite o rompimento com a obediência aos regramentos.”

No entanto, embora descartando a possibilidade da existência de uma liberdade absoluta, tendo em vista que existem limites (exemplos: culturais, cronológicos, físicos...) e gradações, em uma comunidade política preservada por meio de leis, qualquer regime de governo que restrinja a liberdade dos cidadãos (com exceção das tiranias e do Totalitarismo⁸⁶) deve proporcionar sempre um espaço à ação e à liberdade. Nesse sentido, entende-se que Arendt considera desejável ao poder um *quantum* de autoridade, desde que reservada a possibilidade de protesto. Dito de outro modo, que seja, também, assegurado o direito de divergir.

3.4 A autoridade e a violência

No artigo: *o que é autoridade?* Que compõe o livro *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt afirma que, se a autoridade sempre exige obediência, ela também pode ser confundida com alguma forma de poder e de violência. Entretanto, para ela (ARENDR, 1992, p. 129), “a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesma fracassou.” Nesse contexto, então, ela teoriza que, como a igualdade opera mediante argumentação, a autoridade é incompatível com a persuasão, pois quando se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Para ela (*Idem*, 1992, p. 129),

se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos. (A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado.)

Nesse sentido, essa relação de autoridade (entre o que manda e o que obedece), que implica no reconhecimento do direito de mandar e da legitimidade, tendo por base a ordem

⁸⁶ Segundo Arendt (1994, p. 89), “o fenômeno totalitário representa a aniquilação definitiva de todas as relações políticas e da própria política enquanto tal.”

hierárquica existente, possibilita afirmar que, nessas circunstâncias, quando alguém obedece é porque está convencido de que é o melhor a fazer naquele momento, por exemplo: em um trabalho em grupo, quando se escolhe um coordenador, tanto aquele que manda quanto aquele que obedece retém a sua liberdade: um não manda o que não deve, e o outro obedece dentro de limites. Em determinadas situações, essa relação de mando e de obediência, pode se inverter, por exemplo, o aluno obedece ao professor em sala de aula, mas enquanto cidadão este obedece ao aluno que exerce função policial.

Arendt (*Ibidem*, 1992, p. 129) busca na História alguns exemplos para o seu conceito de autoridade. Por exemplo, em Platão, que segundo a autora, começou a considerar a introdução da autoridade no trato dos assuntos públicos da *pólis*, procurando uma alternativa para a maneira usual, na Grécia Antiga, de organizar os assuntos domésticos (que ocorria com o uso da força e da violência - *bia*), que era a persuasão (*péithen*), assim como o modo comum de tratar os negócios estrangeiros (a diplomacia e a guerra).

Em sua reflexão, Arendt (*Ib.*, 1992, p. 185) afirma que,

Pois, se estou bem certa ao suspeitar que a crise do mundo atual é basicamente de natureza política, e que o famoso “declínio do Ocidente” consiste fundamentalmente no declínio da trindade romana de religião, tradição e autoridade, com o concomitante solapamento das fundações especificamente romanas de domínio político, então as revoluções da época moderna parecem gigantescas tentativas de reparar essas fundações, de renovar o fio rompido da tradição e de restaurar, mediante a fundação de novos organismos políticos, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza.

Para a autora, historicamente, a perda da autoridade, na Modernidade (a partir do séc. XVII), é a fase final de um processo que durante séculos destruiu as bases da organização da religião, da tradição e da autoridade, segundo o modelo romano.

3.4.1 A Religião

De acordo com Duarte (2000, p. 124), o desgaste da religião começou com o Renascimento (Século XIII ao Séc. XV) e com o movimento histórico de secularização do Ocidente (Séc. XVI), a partir da Época Moderna (Séc. XVII), sendo aprofundado com as doutrinas de “progresso”, que substituíram a esperança Escatológica Cristã, a partir dos séculos XVIII e XIX. Ainda, para Duarte (*Idem*, 2000, p. 124), “esse processo de secularização implicou a gradativa perda de sanção religiosa das instituições e das práticas

público-políticas, culminando com a separação entre religião e política.” Essa separação ocorreu com a perda da fundamentação transcendente para a vida política que ocasionou a própria perda da função política que a crença no "inferno" (castigos em uma vida futura) desempenhara no passado. Ainda, segundo o autor (DUARTE, 2000, p. 124),

Para Arendt, entretanto, do mesmo modo como totalitarismo não é um resultado secular da morte de Deus no âmbito da política, também não se poderia simplesmente apelar para a religião como antídoto funcional contra o mal totalitário. Além disso, se o moderno ateísmo mantém relação com o advento dos regimes totalitários, tal relação é entendida por Arendt como sendo “puramente negativa e de modo algum peculiar ao surgimento do totalitarismo”, pois a existência de um não implica necessariamente a decorrência do outro.

Assim, no que se refere à perda da segurança trazida ou imposta pela religião, o autor considera que Arendt adota uma atitude “reverente” em relação à Tradição por tratar-se de um veículo de transmissão da “herança” que vincula o presente ao passado por meio das ações de homens que pretendem a sua “preservação”. Dessa forma, conforme a interpretação da teoria arendtiana, percebe-se também, que desde a crítica às crenças religiosas, nos séculos XVII e XVIII, na Época Moderna, consolidou-se a característica de duvidar da verdade religiosa, ou seja, da crença nos dogmas da religião instituída, o que, necessariamente, não implica, de qualquer forma, na perda da fé. Tal situação relaciona-se com a política, considerando que muitos obedeciam por medo de castigo (Ex: inferno). Sem esse temor, eles passaram a agir de qualquer forma, imaginando não ser mais necessário responsabilizarem-se pelos seus atos, posto que não havia mais um deus para os vigiar, e que não seriam penalizados, ou sofreriam qualquer sanção.

3.4.2 A Tradição

Nesse contexto político, o passado era valorizado por meio da Tradição, a qual preservava o passado, legando, de uma geração a outra, o testemunho dos antepassados que originaram a fundação inicial, e enquanto essa tradição não fosse interrompida, eles acreditavam que a autoridade estaria intacta. A experiência de fundação, com origem na tríade romana de religião, autoridade e tradição, repousava sua força na eficácia coercitiva de um início no qual os vínculos religiosos reatam os homens por meio da tradição.

A autora (ARENDR, 1992, p. 130) afirma que “a perda inegável da tradição no mundo moderno, não acarreta absolutamente uma perda do passado, pois tradição e passado não são a mesma coisa”. No seu entendimento, com a perda da tradição, perde-se o "fio" que

até então, guiou com segurança e ligou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado, considerando que, sem uma “Tradição”, toda a dimensão do passado foi também posta em perigo, ficando os ensinamentos, os modelos e os fatos, ameaçados, pois sem a tradição há o esquecimento.

O passado, para Arendt, é uma dimensão temporal da atividade do pensamento que ela complementa com suas reflexões sobre a temporalidade histórica. Segundo Duarte (2000, p.135), “Arendt transita insistentemente pelo passado em suas reflexões sobre o presente, sempre orientadas por sua preocupação para com o futuro.” Arendt (1992, p. 37) ilustra por meio de uma parábola de Kafka, as “condições contemporâneas do pensamento” (face ao colapso dos fundamentos tradicionais), em que ele mostra que o passado é uma força ativa que propõe cada ser humano para o futuro, ao mesmo tempo em que o próprio futuro, concebido também enquanto força ativa, “que nos conduz de volta ao mais longínquo e originário passado”, explica Duarte (2000, p. 135).

Na concepção de Arendt, a tradição é entendida por duas faces, ou seja, por um aspecto positivo, como legado do passado, em nível de acontecimentos (como marcos por onde se pode obter informação), inovações e exemplos que ligam e guiam as gerações presentes e futuras, fornecendo “ao mundo” a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam, permitindo que cada indivíduo, ao nascer, adentre conhecendo e participando do mundo que o cerca. Por outro lado, observa-se uma faceta negativa, que ensina preconceitos, verdades dogmáticas e acriticismo, que extrai dos seres humanos sua iniciativa e empenho em continuar ou modificar suas tarefas e atividades, ocorrendo a subsunção da vida humana (individual ou coletiva) a um processo permanente e repetitivo. Dessa forma a ação cede lugar ao comportamento, orientado para a obediência cega a normas institucionais e conceitos tradicionais que passam a guiar a vida das pessoas.

3.4.3 A Autoridade

Para Arendt (1992, p. 142), a palavra e o conceito de autoridade são de origem romana. Devido a uma ausência de experiência política válida que baseassem um governo autoritário, tanto Platão quanto Aristóteles utilizaram-se de exemplos das relações humanas extraídos da administração doméstica e da vida familiar grega, onde o chefe de família governava como um déspota, dominando sobre os membros da família e escravos. Segundo ela (ARENDR, 1992, p. 161),

As tentativas da Filosofia grega para encontrar um conceito de autoridade que obstasse a deterioração da *polis* e salvaguardasse a vida do filósofo soçobraram devido ao fato de não existir, no âmbito da vida política grega, nenhuma consciência de autoridade que se baseasse em experiências políticas imediatas.

Para Arendt (1992, p. 164), “a palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação.” Os que eram possuidores de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os *patres*⁸⁷. A característica mais relevante dos que detém a autoridade é não possuir poder. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, “enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado” (ARENDR, 1992, p. 164). Em *Sobre a Revolução*, Arendt (2011, p. 259) assinala que, em virtude da *auctoritas*, “a permanência e a mudança estavam unidas, e por isso, para o bem e para o mal, a mudança ao longo de toda a história romana só podia significar o crescimento e o alargamento do antigo.” Assim, nesse contexto, a autoridade pode ser uma espécie de “aumento” necessário, como afirma Arendt (2011, p. 260), em virtude do qual todas as inovações e as mudanças continuam ligadas à fundação que, ao mesmo tempo, elas a acrescem e a ampliam (ela aponta, como exemplo, as emendas à Constituição - 1779 - que aumentam e ampliam as fundações originais da República Norte-Americana).

Com relação à autoridade, Arendt, explicou sua relevância para a vida política, elaborando especificações similares e distinções, por entender que eram necessárias para descrever a moderna perda de autoridade. Para ela (ARENDR, 1992, p. 131-132),

a autoridade, assentando-se sobre um alicerce no passado como sua inabalada pedra angular, deu ao mundo a permanência e a durabilidade de que os seres humanos necessitam precisamente por serem mortais – os mais instáveis e fúteis seres de que temos conhecimento. Sua perda é equivalente à perda do fundamento do mundo, que, com efeito, começou desde então a mudar, a se modificar e transformar com rapidez sempre crescente de uma forma para outra, como se estivéssemos vivendo e lutando com um universo proteico, onde todas as coisas, a qualquer momento, podem se tornar praticamente qualquer outra coisa. Mas a perda da permanência e da segurança no mundo – que politicamente é idêntica a perda da autoridade – não acarreta, pelo menos não necessariamente, a perda da capacidade humana de construir, preservar e cuidar de um mundo que nos pode sobreviver e permanecer um lugar adequado à vida para os que vêm após.

Para Arendt, o próprio conceito de autoridade romana sugere que o ato de fundação desenvolve, inevitavelmente, sua própria estabilidade, por isso, tais distinções e

⁸⁷ Os que obtinham, por descendência e transmissão, a tradição, ou seja, daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de "maiores". (ARENDR, 1992, p. 164).

similaridades, bem como as circunstâncias e os significados auxiliam na compreensão do problema da autoridade, a qual organiza e fornece segurança ao mundo em que se vive, por isso permite certa solidez. Sua perda (da autoridade), que equivale à perda do fundamento do mundo, como afirma a autora, assevera a dúvida geral no âmbito político de que não se sabe em que ou em quem confiar. Por outro lado, a autoridade pressupõe uma desigualdade entre as partes, em que, quem manda deve ser mutuamente reconhecido como competente para exigir aquela conduta, ou seja, para haver autoridade é preciso que haja reconhecimento e aceitação. Em contrapartida, a responsabilidade daquele que a detém é aumentada. A lei, por exemplo: o que se pode e aquilo que não se pode fazer. (Ex: o professor - o certo e o errado quanto aos conhecimentos e aos comportamentos.)

Arendt (1992, p. 133), ao confrontar o problema da autoridade com a restrição da liberdade no domínio da política, critica o modo como os escritores conservadores e teórico liberais, desde o século XIX, têm tratado o problema da autoridade, alegando que os últimos não consideram a diferença de princípio entre a restrição da liberdade em regimes autoritários e a abolição da liberdade política em tiranias e ditaduras. Tampouco, a total eliminação da própria espontaneidade⁸⁸, que os Regimes Totalitários visam por intermédio de seus métodos de condicionamento. Para ela, o escritor liberal, mais preocupado com a História e o com o progresso da liberdade, ignora que o governo autoritário (empenhado na restrição da liberdade), permanece ligado aos direitos civis que limita, pois caso os abolisse se transformaria em uma tirania. Em sua crítica da identificação liberal do Totalitarismo com o autoritarismo, e uma inclinação em relacionar as tendências totalitárias em toda limitação autoritária, Arendt aponta para uma confusão ainda mais antiga: a de autoridade com a tirania e a de poder legítimo com a de violência.

Para Arendt (1992, p. 134), “a diferença entre tirania e governo autoritário, sempre foi que o tirano governa de acordo com seu próprio arbítrio e interesse, ao passo que mesmo o mais draconiano governo autoritário é limitado por leis.” A origem da autoridade, no Governo Totalitário, é sempre uma força externa e superior a seu próprio poder (seus atos são testados por um código que: ou não foi feito pelo homem, como no caso do Direito Natural, ou não foi feito pelos efetivos detentores do poder. Em outros termos, no Totalitarismo Nazista, as Leis da Natureza; no regime Stalinista, as Leis da História - a luta de classes, conforme Arendt abordou em *Origens do Totalitarismo*, e é dessa fonte externa que

⁸⁸ Para Arendt (1992, p. 133), a espontaneidade é a mais geral e elementar manifestação da liberdade humana que os Regimes Totalitários visaram a extinguir.

transcende a esfera política, que as autoridades derivam sua autoridade (sua legitimidade), em relação à qual seu poder parece poder ser confirmado.

3.4.4 A autoridade e as Revoluções Modernas

Arendt cita a Revolução Americana (1776) como exemplo de um movimento bem sucedido, pois eles (os chamados "Pais Fundadores") instituíram uma nova organização política prescindindo de violência e com o auxílio de uma Constituição. Assim, a Constituição dos Estados Unidos (1779) representa uma demonstração de que os seres humanos podem elaborar uma nova ordem política em que a ação (no contexto da pluralidade) e o poder são possíveis. Diante da noção de que a Constituição (o conjunto de leis) não é ato de um governo, mas de um povo que constitui um governo, foi fundamental a ocorrência de uma ampla discussão e debate dos seus artigos pelos norte-americanos, mediante um confronto pacífico de opiniões, buscando o acordo por meio de um processo em que a ação levou à "consolidação do poder."⁸⁹

Por outro lado, a liberdade pode ser transferida e limitada da esfera pública para a vida particular. Isso ocorre se um novo governo apregoa estar voltado a assegurar a todo cidadão o direito de tornar-se participante da gestão governamental, porém erige leis que protejam os cidadãos dos abusos do poder público tão somente para que estes possam cuidar dos seus negócios privados. Assim, o poder passa a se identificar com a violência (relações de comando e de subordinação). Entende-se ainda que, sem a participação dos cidadãos, a política perde o seu significado, pois, embora uma Constituição proporcione uma aparente liberdade ao povo (Ex: liberdade de expressão), mas se não proporcionar um espaço onde essa liberdade possa ser exercida, não há uma autêntica liberdade política. Exposto de outro modo, se apenas os representantes, e não o próprio povo, tiver a oportunidade de se engajar nas atividades políticas, de se expressar, discutir, decidir e agir, mesmo que seja em nome do povo, não será suficiente para preservar intacto o "espírito da fundação", da revolução e da própria política, e assim garantir a participação do povo (mesmo contando com as instituições que conferem a permanência e a estabilidade necessárias para uma república⁹⁰), este provavelmente sucumbirá à vitória do "sistema de partidos". Segundo Schio (2012, p. 195),

⁸⁹ Arendt tinha ciência de que a questão da escravidão não fora tratada (ou resolvida) nesse momento.

⁹⁰ Em *Sobre a revolução*, Arendt apresenta uma definição de república, opondo-se ao governo monárquico (em que a concentração do poder coloca o soberano acima das leis). Para ela, a república pode ser considerada como a forma de organização política na qual os cidadãos convivem em uma situação de não-domínio, sem divisão entre os governantes e os governados. Nesse contexto, a república (que à semelhança da *pólis* coincide com o

os partidos políticos tendem a transformar seus componentes em massa, indivíduos distintos e carentes do sentimento de grupo e de vida política, pois seu objetivo é a administração, primeiro do partido, depois da sociedade. Eles são hierarquizados, com estrutura autoritária e, assim sendo, o cidadão ou torna-se membro, ou não o compõe. Não há uma relação ativa entre os partidos e a sociedade. A participação da comunidade é orientada por ele, assim como as metas e as ações são dirigidas visando às suas funções. Os partidos acabam sendo coordenados pelos especialistas, reduzindo ainda mais a colaboração ativa dos cidadãos.

O problema do sistema de partidos, e da conseqüente representação, é transformar a democracia numa mera formalidade (uma espécie de "democracia abstrata"), que carece de órgãos concretos de participação política que permitam ao cidadão se engajar nas atividades (de expressão, discussão e decisão). Sendo assim, uma vez privado das demais atividades políticas, resta ao cidadão contentar-se com uma participação mínima, ou seja, com o voto. Em *Sobre a Revolução*, Arendt escreveu que o governo representativo se tornou um governo oligárquico (mas não no sentido clássico de um governo de poucos para poucos). Ela (ARENDR, 2011, p. 337) afirmou que:

o que hoje chamamos de democracia é uma forma de governo em que poucos governam no interesse, pelo menos supostamente da maioria. Esse governo é democrático no sentido em que o bem-estar popular e a felicidade privada são seus objetivos principais; mas pode ser chamado de oligárquico no sentido em que a felicidade pública e a liberdade pública voltaram a ser privilégios de uma minoria.

Percebe-se que Arendt (Idem, 2011, p. 337) expõe algumas fragilidades do sistema representativo, o qual afirmou ser o “sistema do Estado de bem-estar social”, em que tanto os representantes quanto os eleitores tendem a agir de acordo com o seu bem-estar e com seus interesses privados, em detrimento de outros grupos. Para ela, esse sistema de partidos, no qual o povo delega poder a seus representantes não pode ser visto como órgão popular. E ainda, como comenta Duarte (2000, p. 304), “o sistema representativo traz consigo as ideias de que é possível prescindir da participação política popular e de que os cidadãos não são capazes de gerir a coisa pública, que deve ser confiada a especialistas.” Ele afirma que a significação mais profunda dos partidos políticos, consiste no fato de que eles fornecem a estrutura necessária permitindo às massas que recrutem dentre elas mesmas suas próprias elites.

espaço onde a liberdade se realiza) requer a participação constante dos cidadãos nos afazeres políticos, exigindo o desenvolvimento de virtudes propriamente políticas, e oferecendo aos cidadãos a possibilidade de conhecer o que ela denomina: “felicidade pública”, que difere daquela encontrada no domínio privado e que provém da satisfação dos interesses.

Por outro lado, Arendt procura demonstrar, de forma distinta, de que modo a participação dos cidadãos ocorre, em casos concretos, na organização das minorias e da oposição, em atos de contestação civil e nas manifestações pelos direitos civis. Ela utiliza o exemplo dos conselhos que, segundo Schio (2012, p. 196), “objetivam transformar a sociedade e suas instituições, mediante a implantação de outra forma de organização política.” Neles haveria a participação voluntária das pessoas (de forma horizontal e espontânea) nas ações e nas decisões, tanto com no poder quanto nas tarefas sendo exercidos diretamente por seus membros, em um espaço para a multiplicidade de opiniões. Em sua discussão, ela afirma, ainda, que os "contestadores civis" não são mais do que a última forma de associação voluntária, e que estão de acordo com as mais antigas tradições do país (ainda utilizando o exemplo dos EUA). Porém, Arendt busca entender o que é possível fazer no contexto de uma democracia representativa, baseada na divisão de poderes, para se aproximar de uma "democracia participativa", tendo em vista que o sistema de representação tende a limitar a atuação dos cidadãos. Porém, ela não a elimina completamente quando os cidadãos se tornam efetivamente capazes de pressionar os seus representantes por meio de associações voluntárias, de abaixo-assinados, da desobediência, etc.

4 A DESOBEDIÊNCIA CIVIL É UMA "FERRAMENTA" PARA A MANUTENÇÃO DA CIDADANIA

Arendt pensava o ordenamento legal da comunidade política como um elemento estabilizador dos frágeis acordos humanos e das promessas, bem como, da imprevisibilidade das relações políticas. Dessa forma, no entendimento da autora, os homens vêm ao mundo e são acolhidos em comunidades anteriormente constituídas, pressupondo o seu consentimento tácito à autoridade das instituições e das leis estabelecidas. Nesse sentido, de acordo com o comentário de Duarte (2000, p. 254), “só pode haver consentimento onde está garantida legalmente a possibilidade do dissenso.” Do mesmo modo, a autora (ARENDR, 1973, p. 79) afirma que “quem sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge.” Assim, ela considera a obediência como um compromisso do cidadão com a lei, enquanto que a desobediência civil visa a demonstrar a injustiça da lei por meio de uma ação que almeja a revogação e a mudança da norma.

4.1 A Desobediência civil

Em sua Filosofia Política, Arendt destaca que a participação dos cidadãos possibilita a geração e a ampliação dos espaços de liberdade em um contexto político, mesmo que as condições favoráveis à liberdade estejam previstas no ordenamento jurídico. Para ela, essas condições estabelecidas pela norma legal devem possibilitar o direito de divergir, caso a liberdade e os direitos individuais garantidos legalmente estejam ameaçados, ou seja, a possibilidade de desobediência deve estar contida na lei, sem, no entanto, haver uma lei que estabeleça que uma determinada norma deva ser desobedecida (embora permita a manifestação da discordância). Em outros termos, a legislação assegura o direito ao cidadão de manifestar (de forma visível e pacífica, no espaço público) suas opiniões: protestando e propondo mudanças. Isso, após convencidos de que as instituições legais, bem como as políticas de governo, não atenderão suas reivindicações, podendo, nesse caso, ocorrer o aparecimento da “desobediência civil”.

Ao longo da História, alguns atos de desobediência civil foram retratados por teóricos como Hobbes, Rousseau e Kant, os quais apresentaram teses acerca da submissão do povo ao Estado. Em *Crises da República*, a autora destaca que os exemplos de desobediência anteriormente apresentados e descritos, tanto em Sócrates quanto Thoreau (em 1849,

apontado como o primeiro a estabelecer uma teoria formulando o conceito de desobediência civil), estão condicionados, aparentemente ao fato (por ela questionado) de que a desobediência à lei somente pode ser justificada se o transgressor estiver disposto a aceitar a punição por seu ato. Para a autora (1973, p. 54), há uma confusão causada pela falha teórica em se compreender e a se chegar a um acordo com o verdadeiro caráter do fenômeno, e “sempre que os juristas procuram justificar a desobediência civil em termos de moral e legalidade, interpretam sua causa à imagem ou do objetor de consciência ou do homem que testa a constitucionalidade de um estatuto.”

Arendt afirma que “é improvável que a desobediência civil praticada por um único elemento [indivíduo] tenha algum efeito” (ARENDDT, 1973, p. 54). Dessa forma, ela entende que é necessário diferenciar os “objetores de consciência”⁹¹ dos “contestadores civis”, pois estes são minorias organizadas, delimitadas mais pela opinião comum que por interesses comuns, e pela decisão de posicionar-se contra a política do governo; sua ação combinada surge de um compromisso mútuo. Enquanto que os argumentos levantados em prol da consciência individual ou de atos individuais (imperativos morais e os apelos “à mais alta lei”, seja ela secular ou transcendente), são inadequados quando aplicados à desobediência civil. Segundo Birulés (2007, p. 238)⁹²:

Em suas reflexões sobre a desobediência civil, Arendt retomou estas considerações para distinguir entre os objetores de consciência e os desobedientes civis. No início da década de 1970, nos Estados Unidos, não era vivida uma situação limite, como nos dias de escuridão do Totalitarismo, por isso Arendt considerava que a recusa de participar já não era suficiente e escreveu: ‘Quando Sócrates disse que é melhor sofrer o mal do que fazer o mal, claramente queria dizer que era melhor para ele [...] Politicamente, ao contrário, o que importa é que foi feito um mal’. Para Arendt, enquanto que o objetor de consciência é apolítico, o desobediente civil, embora geralmente dissidente da maioria, age em nome e em favor de um grupo, e desafia as leis e as autoridades estabelecidas com base em uma discordância fundamental e não porque, enquanto indivíduo deseje beneficiar-se de uma exceção para si

⁹¹ Para Arendt (1973, p. 61), “*conscientious objector*: é aquele que faz objeção de consciência, recusando-se, por exemplo, a participar da guerra, por motivos morais ou religiosos.” Arendt cita os exemplos de Sócrates e Thoreau, em que as regras da consciência dizem o que não fazer e dependem do interesse no eu, ou seja, não sugerem princípios para a ação, mas colocam demarcações que a ação não pode transpor.

⁹² “En sus reflexiones sobre la desobediencia civil, Arendt retomaba estas consideraciones al distinguir entre los objetores de conciencia y los desobedientes civiles. A principio de la decada de 1970, en Estados Unidos no se vivia una situación limite como en los tiempos de oscuridad del totalitarismo, por eso Arendt consideraba que el rechazo a participar ya no era suficiente y escribia: ‘Cuando Sócrates afirmo que és mejor sufrir el mal que hacer el mal, queria decir claramente que era mejor para él [...] Politicamente, por el contrario, lo que cuenta es que se haya hecho un mal’ . Para Arendt, mientras que el objetor de conciencia es apolítico, el desobediente civil, aunque normalmente disiente de una mayoría, actúa en nombre y en favor de un grupo, y desafia a la ley y a las autoridades establecidas sobre el fundamento de un disentimiento básico y no porque como individuo desee beneficiarse de una excepción para si mismo. La desobediencia está relacionada con el arte de asociarse para promover una opinion en el mundo y disminuir el poder moral de la mayoría, o con la voluntad de canalizar los esfuerzos de las mentes divergentes; esto es, está vinculada a la facultad de juzgar, de sufrir y resistir, de elegir compañías, de reconocer el mundo como próprio”.(Tradução nossa.)

mesmo. A desobediência está relacionada com a arte da associação para promover uma opinião no mundo e diminuir o poder moral da maioria, ou com a vontade de canalizar os esforços das mentes divergentes; isto é, está ligada à faculdade de julgar, de sofrer e de resistir, de escolher suas companhias, e de reconhecer o mundo como sua própria casa.

Em seu livro *Crises da República*, Arendt aborda, ainda, temas diretamente ligados à política contemporânea, afirmando que o “estabelecimento da desobediência civil entre nossas instituições políticas poderia ser a melhor solução possível para a falha básica da revisão judicial” (ARENDR, 1973, p. 89). Para isso, de acordo com a autora, seria necessário obter o reconhecimento dado a inúmeros grupos de interesses especiais, para que, dessa maneira, possam influenciar o Congresso de forma a estabelecer-se, e não somente ser “visto ao longe” (por ocasião de passeatas ou de outras manifestações), mas estando potencialmente presente e sendo considerado nos negócios cotidianos do governo.

A desobediência civil⁹³, na concepção de Arendt, emerge quando um grupo significativo (e não um único indivíduo) de cidadãos (com capacidade para agir e participar da vida política), após convencidos de que não serão ouvidos ou não terão seus pleitos atendidos, utilizam como “último recurso” a desobediência civil (ou seja, quando todas as outras formas legais e legítimas disponíveis aos cidadãos não forem eficazes) como alternativa para agir em conjunto e resistir contra a arbitrariedade e a opressão (quer seja para promover uma mudança, ou para manter uma situação ou direito ameaçado). Assim, eles “refundam” e renovam as bases do poder. Nos termos dela (ARENDR, 1973, p. 69), “a desobediência civil pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas como para a preservação ou restauração necessária e desejada do *status quo*”. Para ela, nesses casos, a desobediência civil não pode ser comparada à desobediência criminosa.

⁹³ “Em latim, a palavra *civis* gerou *civitas*, ‘cidadania’, ‘cidade’, ‘Estado’. Cidadania é uma abstração derivada da junção dos cidadãos e, para os romanos, cidadania, cidade e Estado constituem um único conceito – e só pode haver esse coletivo se houver, antes cidadãos. *Civis* é o ser humano livre e, por isso, *civitas* carrega a noção de liberdade em seu centro. Cícero, pensador do final da República Romana, afirmava no século I a. C. que ‘recebemos de nossos pais a vida, o patrimônio, a liberdade, a cidadania’. A descrição daquilo que os pais nos deixam, segundo o estadista romano, é cronológica mas também acumulativa. Recebemos a vida ao nascer; em seguida, a herança, na forma de nossa educação quando crianças, o que nos permite alcançar a liberdade individual e coletiva na vida adulta. Se para os gregos havia primeiro a cidade, *polis*, é só depois o cidadão, *polites*, para os romanos era o conjunto de cidadãos que formava a coletividade. Se para o grego havia a cidade e Estado, *politeia*, para os romanos a cidadania, *civitas*, englobava cidade e Estado”. FUNARI, Pedro Paulo. A Cidadania entre os Romanos. In: PINSKY, Jaime, PINSKY, Carla Bassanezi (org.). História da Cidadania. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003, p. 50.

4.2 A Desobediência Civil e a Desobediência Criminosa

Arendt entende que há diferenças relevantes entre a desobediência civil e a desobediência criminosa, e ao fazer uma distinção entre a violação aberta da lei executada em público e a violação clandestina, ela expõe que o criminoso comum, mesmo que pertença a uma organização, age exclusivamente em seu próprio benefício e recusa-se a ser subjugado pelo consentimento dos outros (e somente cederá diante da violência, seja por parte dos agentes a serviço dos órgãos que aplicam as leis, ou dos chefes de uma organização criminosa). Por outro lado, o denominado “contestador civil” (embora sendo dissidente da maioria), não age sozinho: ele age em nome e para o bem de um grupo (isto é, um grupo organizado não somente em número, mas em qualidade de opinião), desafiando a lei e a autoridade estabelecida, sem buscar (enquanto indivíduo) privilégio para si.

Essa diferenciação se faz necessária na discussão sobre a compatibilidade da desobediência civil com a legislação e com as instituições governamentais, pois, em um primeiro momento, a desobediência civil parece contrariar a ideia de que o cidadão, em uma democracia⁹⁴, deve obedecer à lei. Arendt entende que “o compromisso do cidadão com a lei, numa sociedade de consentimento, parece decisiva” (ARENDR, 1973, p. 76). Para ela, o termo “consentimento” não significa simples aquiescência, mas é o apoio ativo e a participação contínua nos mais diversos assuntos de interesse público. Ela concorda com a afirmação de que em questões de grande importância nacional, a convergência ou a aquiescência das várias parcelas da comunidade é o pré-requisito de um governo constitucional. Nesse sentido, imaginar as minorias contestadoras como criminosos ou rebeldes (revolucionários que utilizam a violência como meio), contraria o espírito de uma

⁹⁴ Democracia: (a) “Do grego *demos*, ‘povo’ e *kratia*, ‘poder’, ‘autoridade’, define-se, segundo uma norma ideal, como ‘a organização social em que o controle político é exercido pelo povo, o qual delega poderes e representantes periodicamente eleitos’”. (EDIPE - Enciclopédia Didática de Informação e Pesquisa Educacional. 3. ed. São Paulo: Iracema, 1987). (b) Democracia: “Etimologicamente o termo designa assim um governo do povo. Entretanto, na Grécia Antiga, onde o termo se origina, conota mais uma reivindicação política, do que propriamente uma forma determinada de organização do Estado. A reivindicação se orientava contra o fato da concentração do poder nas mãos de algumas famílias aristocratas. A cidade grega pode mesmo, em certo sentido, realizar uma democracia direta, com a participação do povo nas decisões políticas, levando-se, porém, em conta que do povo grego eram excluídos, dentre outros, os escravos e mesmo, os estrangeiros residentes”. (ÁVILA, F. B. de S.J. *Pequena Enciclopédia de Moral e Civismo*. Rio de Janeiro: M.E.C., 1967). (c) Democracia: “(*démocratie*). O regime em que o povo é soberano. Isso não significa que ele governe, nem faça lei, mas que ninguém pode governar nem legislar sem seu consentimento ou fora do seu controle. Opõe-se à monarquia (soberania de um só), à aristocracia (soberania de alguns), enfim à anarquia ou ao ultraliberalismo (ausência de soberano). Não confundir a democracia com o respeito das liberdades individuais ou coletivas. Se o povo é soberano, ele pode estabelecer soberanamente limites a essa ou aquela liberdade, e o faz necessariamente, porém mais ou menos”. (COMTE-SPONVILLE, André. *Dicionário Filosófico*. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2011).

Constituição, idealizada levando-se em conta que os perigos de um controle desenfreado por uma maioria (ou mesmo por uma minoria) poderia conduzir ao domínio autoritário da lei. Em outras palavras, o contestador civil não pode ser confundido com o criminoso comum ou com o rebelde, porque ele aceita a legitimidade do Sistema Jurídico estabelecido e organiza uma resistência não-violenta, e, por isso, distingue-se de outros fenômenos de resistência ou de rebelião, bem como dos movimentos revolucionários. Por outro lado, de acordo com Duarte (2000, p. 256):

De qualquer modo, Arendt reconhece também que um movimento de desobediência civil inteiramente “não-violento” pode adquirir dimensões revolucionárias, como no caso da resistência pacífica dos partidários de Gandhi⁹⁵, que culminou na quebra do domínio colonial inglês sobre a Índia.

Ainda no livro *Sobre a Revolução*, Arendt trata da revolução como um fenômeno político que não deve ser tratado como qualquer mudança. Segundo ela (ARENDR, 2011, p. 74), para saber o que é uma revolução (suas implicações gerais para o homem como ser político, sua significação política para o mundo em que vivemos e seu papel na História Moderna),

devemos examinar aqueles momentos históricos em que ela fez uma aparição completa, assumiu uma espécie de forma definida e começou a exercer seu fascínio no espírito dos homens, sem qualquer relação com os abusos, as crueldades e as privações de liberdade que podem ter levado à rebelião.

De acordo com Arendt, deve-se examinar a Revolução Francesa (1789) e a Revolução Americana (1776) considerando que ambas foram empreendidas, em suas fases iniciais, por homens convencidos que iriam “apenas restaurar uma antiga ordem das coisas que fora

⁹⁵ Mahatma Gandhi (Porbandar, 02 de outubro de 1869 – Nova Déli, 30 de janeiro de 1948. Mohandas Karamchand Gandhi. Chamado ‘*Mahatma*’, do sânscrito ‘*A Grande Alma*’) foi o idealizador e o fundador do moderno Estado Indiano e o maior defensor do Satyagraha (o princípio da não-agressão, da forma não-violenta de protesto) como um meio de alteração da situação vigente. O princípio do satyagraha, frequentemente traduzido como ‘o caminho da verdade’ ou ‘a busca da verdade’, também inspirou gerações de ativistas democráticos e de antiracismo, incluindo Martin Luther King Jr. E Nelson Mandela. Frequentemente Gandhi afirmava a simplicidade de seus valores, derivados da crença tradicional hindu: verdade (*satya*) e não-violência (*ahimsa*). Disponível em < <http://www.infoescola.com/biografias/mahatma-gandhi/>>. Consulta em 29/12/2016.

perturbada e violada pelo despotismo da monarquia absoluta ou pelos abusos do governo colonial.” (*Idem*, 2011, p. 74). A seguir, no curso de ambas as revoluções, os atores perceberam que seria impossível a restauração e “se fazia necessário começar um empreendimento totalmente novo, e quando, portanto a própria palavra ‘revolução’ já tinha adquirido seu novo significado”. (*Ibidem*, 2011, p. 74). Assim, segundo Arendt (2011, p. 78) “a novidade, o início e a violência, elementos intimamente associados ao nosso conceito de revolução, estão ausentes do significado original da palavra.” Para ela (ARENDR, 2011, p. 288),

em termos históricos, a opinião – sua pertinência na esfera política em geral e seu papel no governo em particular – foi descoberta durante a própria ocorrência e o curso da revolução. [...] Em última análise, toda autoridade se assenta na opinião, e nada demonstra isso mais claramente que o fato de que uma recusa universal em obedecer pode dar início, de súbito e inesperadamente, a algo que então se converte numa revolução.

Arendt relaciona a conveniência do significado do termo “opinião” (*doxa*) na esfera política com uma conseqüente possibilidade de recusa em obedecer que poderia se converter numa revolução. Em *A Dignidade da Política*, Arendt (2002) mostra, por meio do exemplo de Sócrates a relação de oposição entre verdade e opinião. Na obra: *Homens em Tempos Sombrios*, Arendt (1991b, p. 37) destaca a opinião de Lessing em relação à verdade. Ele recusava-se a aceitar quaisquer verdades, mesmo aquelas presumivelmente enviadas pela Providência, e não se sentia compelido, fosse a verdade imposta pelos processos de raciocínio seus ou de outras pessoas. Segundo Arendt, se Lessing fosse confrontado à alternativa platônica entre a *doxa* e a *aletheia*, a opinião ou a verdade, não há dúvida que sua decisão seria em consideração pelo número infinito de opiniões que surgem quando os homens discutem os assuntos deste mundo. Para ele a verdade só pode existir quando é humanizada pelo discurso, onde cada homem diz, não aquilo que acaba de lhe ocorrer no momento, mas o que “acha que é verdade”. Em *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt (1992, p. 289) afirma que “é a opinião, e não a verdade, que pertence à classe dos pré-requisitos indispensáveis a todo poder”.

4.3 Opinião e Verdade

Duarte (2000, p. 178) afirma que a opinião “é uma expressão do modo como um evento do mundo se revela para cada um, prestando-se assim ao debate, à concordância ou à discórdia na medida em que o mesmo evento aparece para os outros a partir de posições distintas.” Nesse caso, as opiniões jamais podem ser passíveis de totalizações, pois segundo Arendt nenhuma formação de opinião é sequer possível quando todas as opiniões se tornaram iguais. Por isso, convém salientar que em uma democracia, embora algumas opiniões sejam divergentes e minoritárias, elas têm o mesmo direito de serem escutadas que as opiniões majoritárias (as quais, muitas vezes prevalecem nas decisões), que tendem a ilegalizar uma minoria ou apropriar-se de uma “verdade”. Dessa forma, quando não há um “critério absoluto” (dado de modo indubitável), não se torna possível decidir quem detém a legitimidade: se o indivíduo ou a lei; se a minoria ou a maioria. Assim, a única “referência legítima” apenas poderá obtida por meio de um acordo “relativamente a uma opinião”, o qual não é considerado como um critério último da legitimidade, mas como um acordo empírico que é reconhecido e aberto a outras diferentes opiniões, retornando novamente à questão de sua legitimidade. Sendo assim, percebe-se (de acordo com a teoria arendtiana) que esta “maioria” não é entendida como um “princípio político” que detenha a “legitimidade”, mas apenas como um “instrumento político” necessário para a tomada de decisões em uma democracia (tais como a votação de leis, a escolha de representantes, etc.). A Teoria Política de Arendt, mesmo sem indicar para uma solução definitiva, pode auxiliar a esclarecer essa relação entre a quantidade de opiniões dos que apóiam o poder em número de adesões (as quais estão expostas ao perigo da manipulação de massas), e a qualidade de opiniões, resultado da livre opção. Nesta senda, em sua análise a respeito das maiorias e das minorias, Adeodato (1989, p. 174 e 175) comenta que:

Com efeito, se o regime hitlerista não configurou poder mas simplesmente um governo através da ideologia e do terror, em que pese seu maciço apoio popular, Arendt deixa claro que a questão não se resume a contar votos; a maioria, para se manter como tal, precisa garantir às minorias descontentes a oportunidade de protestar, inclusive de protestar em conjunto e gerar seu próprio poder. O poder não é mercadoria rara, não tem algo como um limite fixo e matematicamente divisível [...] Se o poder resulta do agir conjunto, ele pode se multiplicar a despeito da relação entre minorias e maiorias, desde que a todas seja garantida a liberdade – pública, é bom repetir – de associação e mesmo manifestação. Posso pertencer simultaneamente a vários grupos e manter minha independência na hora da decisão, sem que o poder político como um todo se veja enfraquecido por isso, muito pelo contrário.

Ao examinar essa relação, Arendt instiga a reflexão sobre as atividades de pensar por si mesmo e de julgar, como necessárias para a formação da opinião. No entanto, considerando que o poder resulta do agir em conjunto, mesmo diante de infinitas opiniões, é preciso decidir entre as alternativas possíveis e agir. A opção, em forma de ação, emerge no mundo das aparências como um novo começo, e enseja o mesmo na esfera política mediante a série de ações desencadeadas. A partir do momento em que a escolha foi feita e determinadas leis votadas, a minoria deve, pois, permanecer com o direito de continuar a exprimir publicamente o próprio ponto de vista.

4.4 A Desobediência Civil e a Compatibilidade com a Lei

Outra característica da desobediência civil é a não-violência, que segundo Arendt, é o atributo que a diferencia da revolução. Arendt (1973, p. 70) escreveu as distinguindo da seguinte maneira:

O contestador civil aceita, enquanto o revolucionário rejeita, a estrutura da autoridade estabelecida e a legitimidade geral do sistema de leis. Esta segunda distinção entre o revolucionário e o contestador civil, tão plausível à primeira vista, mostra-se mais difícil de ser sustentada que a distinção entre o contestador civil e o criminoso. O contestador civil compartilha com o revolucionário o desejo de “mudar o mundo”, e as mudanças que ele quer executar podem ser realmente drásticas – como, por exemplo, no caso de Gandhi, sempre citado como o maior exemplo, neste contexto, da não-violência.

Nesta reflexão, Arendt afirma que o contestador civil aceita a legitimidade do Sistema Jurídico estabelecido, do poder e da estrutura da autoridade do sistema político da comunidade a que pertence e vive e por isso sua forma de contestação é “civil”. Ela assinala a diferenciação entre estes e os revolucionários que, para realizarem suas mudanças, utilizam-se de meios violentos. Para a autora, embora os contestadores civis compartilhem com os revolucionários o desejo de alterarem (especificamente) alguma situação, eles caracterizam-se (e diferenciam-se) pela não-violência. No que se refere ao fenômeno da mudança, Arendt (1973, p. 71), considera que a transformação é constante e inerente à condição humana, mas observa que a rapidez com que ela se desenvolve não é tão imediata quanto alguns momentos precisariam, pois altera o sistema leis e normas de acordo com o local e o período em que ocorre.

Para Arendt, são as leis que têm a função de estabelecer fronteiras e canais de comunicação entre os homens, proporcionando “estabilidade” a um mundo marcado pela mudança que os novos seres humanos trazem consigo. No entanto, a autora destaca que nunca o espaço público sofreu tantas e tão rápidas modificações como no século XX, desgastando, dessa forma, a autoridade das leis. Para Duarte (2000, p. 247), o argumento é o de que “toda civilização está assentada sobre uma estrutura de estabilidade que proporciona um ‘cenário para o fluxo da mudança’”. Em outros termos, os sistemas legais que regulam a vida das pessoas no mundo, suas questões diárias uns com os outros (os contratos, por exemplo: os de locação que existem para assegurar direitos e deveres tanto ao locador quanto ao locatário, mesmo não sendo absoluto). Assim, as leis e o Direito “circunscrevem cada novo começo trazido ao mundo por meio da ação, devendo assegurar um espaço de liberdade e de movimento ao mesmo tempo em que impõem limites à criatividade humana” (*Idem*, 2000, p. 247). Segundo esse autor (DUARTE, 2000, p. 248), Arendt pensa as leis e, em particular, a “Constituição, não apenas como elementos de estabilização, mas também como princípios de inspiração da ação humana, propiciando o estabelecimento de relações entre os homens.” Porém, também é difícil afirmar que o anseio das pessoas por mudanças tenha cancelado a sua necessidade de estabilidade, nesse sentido, Arendt (1973, p. 71-72), escreveu que:

É perfeitamente sabido que o mais radical dos revolucionários se tornará um conservador no dia seguinte à revolução. Obviamente nem a capacidade do homem para a mudança nem sua capacidade para a preservação são ilimitadas, sendo a primeira limitada pela extensão do passado no presente – nenhum homem começa *ab ovo* – e a segunda pela imprevisibilidade do futuro. O anseio do homem por mudança e sua necessidade de estabilidade sempre se equilibraram e controlaram mutuamente.

No cenário político, a atual perspectiva para a ocorrência de mudanças mais rápidas nas chamadas “democracias modernas”, apontam para a possibilidade de uma expansão da desobediência civil, de acordo com o conceito arendtiano. O aspecto positivo a ser destacado é que a desobediência civil pode ser uma ferramenta para promover as mudanças almejadas e consideradas necessárias, ou seja, a alteração de uma realidade com base no interesse de determinada comunidade política, sem, no entanto desestruturar o conjunto. Como aspecto negativo, pode haver o descontrole entre o anseio por mudanças e a necessidade de estabilidade, e o excesso ou a vulgarização do conceito de desobediência civil usados por indivíduos engajados em movimentos organizados (que avocam o direito de divergir e de resistir) com fins privados ou com viés ideológicos (manipulados por ideais ou grupos

escusos), que poderão conduzir à violência, e à conseqüente desconfiança e descrédito por parte dos cidadãos. Nesse contexto, de acordo com o pensamento da autora, é indispensável que haja uma ampla reflexão sobre o tema (desobediência civil) para aferir se as instituições políticas da liberdade são ou não flexíveis o suficiente para suportarem a forte pressão realizada por meio de uma série de manifestações justas e legítimas dos cidadãos que pretendem promover mudanças, por um lado, e por outro, os objetivos de dirigentes e de representantes que nem sempre visam ao bem comum, sem, no entanto, conduzirem a uma guerra civil ou a uma revolução.

Diante dos questionamentos sobre os motivos que levam os cidadãos a submeterem-se à autoridade da lei, Arendt (1973, p. 76) comenta as soluções relacionadas ao compromisso⁹⁶ do cidadão em obedecer às leis, que tradicionalmente provém da suposição de que cada um consentiu com a elaboração e a vigência delas, ou foi o próprio legislador (mesmo que por meio de representantes). Também, no sentido de submissão consentida, afirmou La Boétie⁹⁷ (em seu *Discurso sobre a servidão voluntária*), que são os próprios homens que se deixam dominar, pois, caso quisessem sua liberdade de volta, precisariam apenas resistir de forma organizada e coletiva para consegui-la. Para Arendt, o resultado é que cada pessoa é, ao mesmo tempo, seu próprio senhor e seu próprio escravo, e o que pode ser entendido como o

⁹⁶ Arendt (1973, p. 76) destaca a essência da solução de Rousseau e de Kant para o problema do compromisso, e mostra o defeito que “volta novamente à consciência, à relação do eu próprio”. Ela cita Hegel, o qual assinalou que “ser senhor e servo de si mesmo parece melhor que ser servo de outro”. E explica que, que, a relação entre liberdade e natureza (quando a natureza está sendo oprimida pela própria pessoa) é muito mais artificial que tal relação na lei natural, segundo a qual a parte dominante e mandante está fora do indivíduo vivo, e neste caso, o indivíduo (como uma entidade viva) retém sua individualidade autônoma e opõe-se a um poder exterior a ele. Pois, de outra forma, sua harmonia interior é abalada. Também, na obra *Sobre a Revolução*, Arendt (2011) aborda o problema do absoluto, diferenciando os termos opinião e interesse, afirmando o caráter individualizado e refletido de toda a opinião, diferente do caráter coletivo e unificado da expressão de interesses. Ou seja, que uma opinião nunca pertence a grupos, mas ao indivíduo que exerce a sua razão livremente, e nenhuma multidão jamais será capaz de formar uma opinião. Nesse sentido, ela afirma que toda a pretensão, na esfera dos assuntos humanos, a uma verdade absoluta, cuja validade não requeira apoio da opinião, atinge na raiz toda a política e todos os governos, pois o que confere legitimidade ao poder político não se encontra na verdade absoluta mas na opinião. Ela (*Idem*, 2011) também enfatiza a questão: “por que eu devo obedecer?” Considerando que o problema da Modernidade (que destruiu o conceito de autoridade), retirou o homem do centro das preocupações e colocou a propriedade.

⁹⁷ O Filósofo Étienne de La Boétie (1530 – 1563) escreveu a obra "Discursos da Servidão Voluntária". (publicada após sua morte em 1563) na qual questiona sobre as causas da dominação de muitos por poucos. O termo *servidão voluntária*, parece contraditório, pois como pode alguém servir de forma “voluntária”, isto é, sacrificando a própria liberdade de espontânea vontade? Na obra, o autor desenvolve perguntas sobre a possibilidade de cidades inteiras submeterem-se a vontade de apenas um dirigente. De onde um só retira o poder para controlar todos? Isso só poderia acontecer mediante uma espécie de servidão voluntária. O autor afirma que é possível resistir à opressão sem recorrer à violência. Para ele, a tirania é destruída quando os indivíduos se recusam a consentir com sua própria escravidão. Como a autoridade constitui seu poder principalmente com a obediência consentida dos oprimidos, uma estratégia de resistência sem violência é possível, organizando coletivamente a recusa de obedecer ou de colaborar.

conflito original entre o “cidadão” (bom cidadão⁹⁸), relacionado com o bem público, e o “eu” (homem bom) que persegue sua felicidade particular encontra-se subjetivado, pois ela (ARENDT, 1973, p. 76) entende que é decisiva a proposição de que o que deve ser considerado é o “compromisso do cidadão com a lei, numa sociedade de consentimento.” Ela faz referências ao pensamento de autores, suas versões e concepções sobre o “contrato social” (como Montesquieu, em *O Espírito da Lei*), para melhor explicar o termo “consentimento”, subentendendo a participação voluntária. Escreve Arendt (1973, p. 78-79. Grifos da autora.) que:

Todos nós vivemos e sobrevivemos por uma espécie de *consentimento tácito* que, no entanto, seria difícil chamar de voluntário. Como podemos exercer nossa vontade sobre o que já está determinado? Poderíamos, no entanto, chamá-lo de voluntário quando acontece de a criança nascer numa comunidade na qual a dissidência também é uma possibilidade legal e *de fato* quando ela se tornar adulta. Dissidência implica em consentimento e é a marca do governo livre.

Quando Arendt expõe o consentimento tácito (subentendendo o direito de divergir), ela entende que esta concessão elucida e articula a permissão fornecida em contrapartida às “boas-vindas” da comunidade às novas pessoas (ou gerações) chegadas, por meio da qual ela se renova constantemente. Em sua abordagem, ela não considera como mera ficção a prática pré-revolucionária norte-americana, em seus numerosos pactos e acordos, apontando como exemplos desde o pacto do *Mayflower*⁹⁹ até o estabelecimento das Treze Colônias¹⁰⁰. Esse

⁹⁸ Para Arendt, o bom cidadão é aquele que possui o “espírito” público, que tem compromisso com a república (com a coisa pública) e com o bem comum. Em *Crises da República* Arendt (1973, p. 61) afirma: “a este respeito, como em muitos outros, o ‘homem bom’ e o ‘bom cidadão’ não são de modo algum idênticos, e não somente no sentido aristotélico. Os homens bons se manifestam apenas em emergências, quando de repente surgem como se vindos do nada, em qualquer camada social. O bom cidadão, ao contrário, precisa ser notado.

⁹⁹ O Pacto do *Mayflower* foi o primeiro documento governamental da colônia de Plymouth, que foi escrito pelos Peregrinos que cruzaram o Atlântico a bordo do Navio *Mayflower*. O pacto foi assinado no ano de 1620, por 41 dos 101 passageiros. O *Mayflower* deveria se dirigir ao Rio Hudson, em terras destinadas pelo Governo Britânico para a colonização. Alguns passageiros (que não eram membros da congregação religiosa) alegaram que por não estarem no local ao qual se destinavam deveriam poder usar sua liberdade como quisessem, pois não haveria poder que os comandasse. Para prevenir problemas, alguns peregrinos decidem estabelecer um governo e para isso escrevem um documento (essencialmente um contrato social), no qual os participantes consentiam em seguir as regras para possibilitar a sobrevivência do grupo. FERNANDES, Cláudio. "Peregrinos do Mayflower"; *Brasil Escola*. Disponível em <<http://brasilecola.uol.com.br/historia-da-america/peregrinos-mayflower.htm>>. Acesso em 09 de maio de 2017.

¹⁰⁰ No início do século XVII, na América do Norte, duas companhias de comércio autorizadas a empreender a colonização prometeram terras férteis para atrair as pessoas. Na Inglaterra, atraiu degredados, aventureiros, mulheres pobres (vendidas aos colonos como esposas), e também os grupos protestantes (puritanos, batistas, presbiterianos, anglicanos e outros) que fugiam da Europa devido à perseguição política e religiosa em seus países, e ainda, os camponeses sem terra que iam trabalhar como servos temporários (se comprometiam a trabalhar gratuitamente por 4 ou 5 anos na propriedade americana da pessoa que havia pago sua passagem para

consentimento tácito não é fictício, mas inerente à condição humana¹⁰¹. Porém, ela considera que o “acordo tácito” (denominado de “consentimento tácito geral”), uma espécie de *consensus universalis*, deve ser diferenciado do consentimento¹⁰² a leis específicas ou de políticas específicas (das quais o acordo tácito não se identifica), pois considera um consentimento fictício e que perdeu a plausibilidade, face à “crise do governo representativo”, provocada pelo distanciamento dos cidadãos da real participação política.

Ao referir-se à lei norte-americana, Arendt (1973, p. 79) salienta que o termo “consentimento”, no ponto de vista norte-americano, baseia-se na "versão horizontal do contrato social", e não em decisões da maioria. Diante disso, ela entende que o consentimento e o direito de divergir tornaram-se os princípios inspiradores e organizadores para a ação, incentivando a as pessoas a associar-se uns com os outros estabelecendo as ações voluntárias, não sendo mais “homens isolados, mas um poder visto ao longe, cujas ações servem de exemplo e cuja linguagem é ouvida” (ARENDR, 1973, p. 84).

Nessa perspectiva, ela reconhece os contestadores civis como uma última forma de associação voluntária e, deste modo, eles estão em harmonia com as mais antigas tradições autenticamente políticas, tanto da História Mundial quanto da tradição dos Estados Unidos da América (EUA), mas que pode servir de referência a outros países (o Brasil, por exemplo). Segundo ela, os norte-americanos ainda consideram a associação como “único meio que têm para agir”. Nesse sentido, Arendt (1973, p. 87) desenvolveu o assunto escrevendo:

O maior erro do presente debate é, a meu ver, a suposição de que estamos tratando com indivíduos que se colocam subjetiva e conscientemente contra as leis e costumes da comunidade – suposição esta que é partilhada pelos defensores e detratores da desobediência civil. O caso é que estamos tratando de minorias organizadas que se levantam contra majorias supostamente inarticuladas, embora nada “silenciosas”, e eu considero que estas minorias tenham mudado em ânimo e opinião num grau espantoso, sob a pressão das minorias.

a América). Os servos temporários constituíram a maioria dos trabalhadores das colônias inglesas da América do Norte durante todo o séc.XVII. Não só os ingleses, como também franceses, holandeses, escoceses, irlandeses e alemães; esses grupos juntos formaram as Treze Colônias da América do Norte, divididas em três grupos: colônias do Norte ou Nova Inglaterra, colônias do centro e colônias do Sul. SOUSA, Rainer Gonçalves. "A Independência dos Estados Unidos"; *Brasil Escola*. Disponível em <<http://brasilecola.uol.com.br/historiag/independencia-estados-unidos.htm>>. Acesso em 09 de maio de 2017.

¹⁰¹ Arendt, no Capítulo 1 de seu livro *A Condição Humana*, afirma que, na *vita activa*, existem três experiências humanas básicas que são: o Labor, o trabalho (*work*) e a ação (*action*). Essas três atividades, e suas condições correspondentes, a saber, a vida, a mundanidade e a pluralidade estão intimamente relacionadas com a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade.

¹⁰² Arendt (1973, p.77) destaca que esse consentimento (no sentido de apoio ativo e de participação contínua em todos os assuntos de interesse público, que é o espírito da Lei Norte-Americana) é, teoricamente, interpretado como resultado de um contrato social, que na sua forma mais comum (entre o povo e o seu governo), é facilmente denunciável como mera ficção. Arendt inspirou-se em Montesquieu, para quem o “espírito das leis” é o “princípio pelo qual as pessoas que vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas a agir” (ARENDR, 1973, p. 83).

Diante disso, nota-se que, mesmo considerados como minorias, os contestadores civis têm provocado a possibilidade de renovação e da mudança da realidade, ou ainda (se for o caso), a proteção de um real estado de coisas que está sendo ameaçado ou prestes a mudar. Estes contestadores podem, também, promover a possibilidade da exigência da efetividade ou da regulamentação de uma lei ou norma na medida em que seja aceita pela comunidade. E, dessa forma, alterando certas concepções da maioria e proporcionando novas relações entre as pessoas. No entanto, muitas vezes, eles não são entendidos em seu real valor de cidadãos livres, atuantes e responsáveis, porque é mais simples obscurecer ou distorcer as propostas das pessoas ou de grupos que intencionam mudar algo. Pode, ainda, parecer mais válido, aos detentores do *status quo*, tentar calar do que ouvir e promover as alterações, em especial certos privilégios escusos, como os juro abusivos, os lucros desmesurados, o nepotismo, etc.

Essa falta de diferenciação (embora estejam claros os aspectos que evidenciam as diferenças entre o contestador civil e o criminoso comum), favorece a possibilidade da repressão conjunta, em que ambos recebem o mesmo tratamento. Por outro lado, percebe-se, também, certa dificuldade de delimitar (de acordo com as interpretações jurídicas), as ações de grupos de contestadores civis, de forma a distinguir daqueles que extrapolam tais limites, os quais, em alguns casos, são caracterizados pela presença de movimentos ideológicos radicais e violentos. Outra circunstância distinta, citada por Arendt (1973, p. 55), ocorre no caso da denominada desobediência civil “indireta”, em que ela refere-se a um caso em que:

onde o contestador viola leis (por exemplo, regulamentos de trânsito) sem as achar passíveis de objeção em si, mas para protestar contra regulamentos injustos ou decretos e política de governo – pressupõe uma ação de grupo (imaginem um único indivíduo desrespeitando as leis de trânsito!) e foi corretamente chamado de desobediência no “sentido estrito”.

Assim, a autora caracteriza a desobediência civil “indireta”, a qual ocorre quando o contestador viola uma lei, mas visando a protestar contra outra norma injusta, no entanto é necessário que a ação seja de um grupo de pessoas. Dessa forma, ela considera que a desobediência civil não existe com um único indivíduo, pois é improvável que tenha algum efeito, e somente poderá funcionar enquanto o indivíduo for membro de um grupo e atue em conjunto. Por outro lado, não fica bem claro, na teoria arendtiana, nos casos em que, além de violar uma norma diversa para protestar contra outra norma ou mudança injusta, ocorre a violação dos direitos de outros grupos (maiorias ou minorias), que possuem opiniões

divergentes (por exemplo: invasão de escolas, impedindo professores de exercerem suas atividades ou outros alunos que optaram por assistirem às aulas). Nesse caso, a ação em conjunto não ocorre no espaço público, mas desloca-se afetando e interferindo na esfera privada.

Além das distinções das ações de indivíduos que testam a constitucionalidade das leis ou que a descumprem em virtude de sua consciência individual com justificativas morais ou religiosas, pode-se destacar, ainda, algumas situações em que, por motivos alheios aos pretendidos por um grupo (com identidade de interesses e de opiniões), são realizados atos individuais de vandalismo e de violência (que se enquadram como "crime comum"), os quais poderão desvirtuar da verdadeira intenção da manifestação, ou ainda motivar ações repressivas igualando a todos (como por exemplo: durante as manifestações, um indivíduo depredar o patrimônio público ou privado, ou, ainda, arremessa fogos de artifício em direção a qualquer pessoa). Nesse sentido, a questão que carece de resposta é: como distingui-los? Ou ainda, se é possível distingui-los? A resposta, nesses casos, não depende, exclusivamente, dos mecanismos de controle, sejam eles por meios tecnológicos ou por agentes responsáveis pela segurança pública, mas muitas vezes, principalmente pela pressão do grupo que intenciona realizar atos de desobediência civil prescindindo de violência sobre o outro. Algumas possíveis respostas devem estar alicerçadas na priorização dos direitos coletivos em detrimento dos direitos individuais e privados. Isso deve ocorrer mediante o diálogo e a aceitação de idéias diferentes, com respeito às opiniões contrárias para que haja a retomada da amizade no sentido político apregoado por Arendt. Essa proposta de Arendt, requer a inversão do sistema, em que cada indivíduo busca, isoladamente, aquilo que entende que é melhor para si, ou apenas o que lhe é assegurado como direito individual no ordenamento jurídico. Assim, o cidadão, em uma democracia, para que seja mantido ou ampliado esses direitos, deve, pois, associar-se com os outros indivíduos (como por exemplo: participação em reunião de bairros, associação de classes, etc.) para que o poder político seja gerado em conjunto, de acordo com a teoria arendtiana.

Em *Crises da República*, Arendt afirmou que o fenômeno da associação voluntária, bem como a noção de desobediência civil, tem sido negligenciado. Na História do Brasil (séc. XVIII e XIX) percebe-se que diversos movimentos que envolviam as classes mais baixas (por exemplo: Cabanagem, Balaiada e Revolta dos Alfaiates)¹⁰³ não tiveram a devida

¹⁰³ (i) Cabanagem foi uma revolta social ocorrida no Império do Brasil, no Pará, de 1835 a 1840, durante o Período Regencial. Num cenário de pobreza extrema, fome e doenças, o conflito ocorreu devido à irrelevância política à qual a Província foi relegada pelo Príncipe Regente após

diferenciação e atenção, sendo tratados apenas de maneira repressiva no sentido de eliminar as manifestações de forma violenta. Para Arendt (1994, p. 90), o aspecto central a ser enfatizado é que, no momento em que os comandos não são mais obedecidos, os meios da violência são inúteis (apesar de poderem vitimar muitos dos contestadores), e a questão desta obediência não é decidida pela relação de mando e de obediência, mas pela opinião e pelo número daqueles que a compartilham.

Para Arendt, a ruptura do poder (que anuncia as revoluções ou as mudanças em geral), mostra o quanto a obediência civil às leis, aos governos e às instituições, nada mais é do que a manifestação externa do apoio e do consentimento. Ela (ARENDR, 1994, p. 90) conclui que “o poder é de fato a essência de todo o governo, mas não a violência.” Ainda segundo ela, o poder apenas é efetivado enquanto a palavra e o ato não se dissociam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais; as palavras não são empregadas para velar as intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para gerar relações e realidades. Para Arendt, a autoridade envolve a obediência, mas exclui a coerção. Assim, a obediência se baseia em uma relação de hierarquia (que exclui a igualdade e a persuasão), mas que rejeita qualquer momento de força ou violência.

Assim, de acordo com Arendt, não seria em função da punição prevista que se obedeceria ou não às leis, mas em função de um consentimento prévio a elas concedido ou não. Por este motivo, ela defende a desobediência civil como um ato político, distintamente da transgressão criminosa às leis. Isso porque, enquanto a primeira defende sua causa abertamente no espaço público, e reivindica a adesão de uma maioria para a transformação ou para a manutenção do *status quo*, a segunda tem que ocultar seus atos e propósitos, pois é

a Independência do Brasil. O saldo de mortos foi o extermínio de em torno de 30 a 40% da população. (CHIAVENATO,1984). (ii) Balaiada: Revolta popular ocorrida no Maranhão entre os anos de 1838 e 1841. Grande parte da população pobre da Província era contra o monopólio político de um grupo de fazendeiros, os quais comandavam a região e usavam a força e a violência para atingirem seus objetivos políticos e econômicos. Com o apoio de forças militares de outras províncias, o Governo combateu os "balaaios", que contavam com a participação de escravos e de prisioneiros fugitivos e trabalhadores pobres. A revolta terminou com a captura e enforcamento de seu líder. (SANTOS,1983). (iii) Também conhecida como a "Conjuração Baiana", a Revolta dos Alfaiates, foi uma revolta social de caráter popular ocorrida na Bahia, em 1798. Foi influenciada pelos ideais da Revolução Francesa (1789). Além de ser emancipacionista, defendeu importantes mudanças sociais e políticas na sociedade. As principais causas foram a insatisfação popular com o elevado preço cobrado pelos produtos essenciais e alimentos, além da carência de determinados alimentos e a forte insatisfação com o domínio de Portugal sobre o Brasil. O governo baiano organizou as forças militares para debelar o movimento antes que a revolta ocorresse. Vários revoltosos foram presos. Muitos foram expulsos do Brasil, porém quatro foram executados em praça pública. AGUIAR, Lilian Maria Martins de. "A Revolta dos Alfaiates"; *Brasil Escola*. Disponível em <<http://brasilecola.uol.com.br/historiab/a-revolta-dos-alfaiates.htm>>. Acesso em 09 de maio de 2017.

uma exceção que um determinado indivíduo ou grupo concede a si mesmo, em nome de um interesse próprio.

Arendt também nega que exista uma relação próxima do embate econômico de uma classe (luta de classe), com uma luta revolucionária no interesse da humanidade. Ao destacar a crítica de Arendt a Marx, Adeodato (1989, p. 128) relata que ela se “recusa em aceitar o político como superestrutura do econômico fadada a desaparecer numa escatologia futurologista; trata-se de esferas ontologicamente separadas, uma não pode condicionar necessariamente a outra”. Dito outramente, ela diferencia uma contenda por interesses econômicos de um movimento inteiramente político, pois apenas o último tem interesse libertário, e para alguém ser considerado pertencente a tal grupo, é preciso assumir uma postura desinteressada. De acordo com Adeodato (1989, p. 128):

Só no espaço público é possível se projetar a individualidade, o social exclui a possibilidade da ação e institui em seu lugar uma espécie de comportamento padronizado, massificado, que elimina a imprevisibilidade. Entre as características privadas que o social traz ao público, Hannah Arendt destaca a administração dos recursos econômicos, o que, não importa o grau de generalidade ou sofisticação, é tido como apolítico. [...] Enquanto seres sociais, os homens não se relacionam pelo julgamento ou juízo imparcial do mundo público, mas pelo envolvimento de interesses pessoais, sejam econômicos, afetivos ou meramente de sobrevivência; o social é provocado por necessidades da vida privada que o homem não pode satisfazer em solidão.

Dessa forma, entende-se que somente quem não tem grandes esperanças em ganhar ou perder algo específico para si pode ser imparcial e apenas quem é imparcial pode pretender saber (sinceramente) o que é melhor para todos. Arendt considera que é necessário que as pessoas estejam dispostas a sacrificar seus interesses particulares pelo grupo. Assim, ela atribui a um movimento libertário a intenção de estabelecer o novo, a geração do poder, por meio das promessas recíprocas e do desinteresse material. De acordo com Schio (2012, p. 166) os resultados da ação são denominados “negócios humanos”, que são empreendimentos passíveis de serem engendrados apenas pelos seres humanos. Para ela “a confluência das diversas ações forma os ‘assuntos humanos’, conhecidos em seu ponto de partida, mas imprevisíveis, e até inesperados quanto ao seu final”. Face ao desconforto causado pelas características da ação (irreversibilidade, imprevisibilidade e ilimitação), há alguns recursos

disponíveis que podem minimizar essas características. São eles o perdão¹⁰⁴ e a promessa¹⁰⁵, que são relevantes no pensamento arendtiano e que segundo Schio (2012, p. 169) “demonstram a preocupação da autora em minimizar as características da ação, incontroláveis para o ser humano, a fim de que os cidadãos não se afastem dela, com o objetivo de evitar seus resultados”.

Arendt (1973, p. 73) afirma que “a mudança em si é sempre resultado de ação extralegal”. Ela exemplifica com um projeto de lei aprovado em Massachussets para forçar um “teste da legalidade” da Guerra do Vietnã (1955-1975)¹⁰⁶, sobre o qual a Corte Suprema dos EUA recusou-se a deliberar. Para ela, esta ação legal foi o resultado da desobediência civil de recrutas resistentes, e sua intenção era legalizar a recusa dos soldados ao dever de ir à guerra. A autora também destaca que toda a substância da Legislação Trabalhista dos EUA (o direito ao acordo salarial, o direito de se organizar e de fazer greve), foi precedida por décadas de desobediência (às vezes violenta) às leis que, logo a seguir, algumas delas se mostraram obsoletas.

¹⁰⁴ Segundo Schio (2012, p. 168) “o perdão volta-se ao passado, ou seja, como não é possível desmanchar o que foi realizado, e como é preciso encerrar a cadeia de acontecimentos iniciada pela ação incorreta, há o perdão. Ele consiste na capacidade que o ser humano possui de, sabendo que algo não pode ser modificado, desculpar o agente do ato, sem punição ou vingança. Perdoar não é esquecer o erro, fingir que ele não ocorreu, ou apagá-lo. Perdoar é saber que algo ocorreu mas que teria sido melhor se não tivesse existido. O perdão não anula o erro, mas a culpa por ele, com o objetivo de interromper o processo desencadeado. Porém, com o perdão não há qualquer garantia de que o agente não erre mais, passando a agir corretamente, pois o indivíduo é livre. O perdão volta-se à ação engendrada em momentos anteriores, e não futuros”.

¹⁰⁵ Para Arendt (1973, p. 82), a “promessa é o modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, tornando-o imprevisível e seguro até onde seja humanamente possível. E uma vez que a previsibilidade do futuro nunca é absoluta, as promessas são restringidas por duas limitações essenciais. Estamos obrigados a cumprir nossas promessas enquanto não surgir alguma circunstância inesperada, e enquanto a reciprocidade inerente a toda promessa não for rompida. Existem inúmeras circunstâncias que podem levar ao rompimento da promessa, sendo a mais importante delas, no nosso contexto, a circunstância geral da mudança. E a violação da inerente reciprocidade das promessas também pode ser causada por muitos fatores, sendo o único relevante, no nosso contexto, o fracasso das autoridades estabelecidas em manter as condições originais”. Segundo Schio (2012, p. 168), “para os acontecimentos futuros, incertos, e dessa forma, imprevisíveis, há a promessa. A promessa origina-se da liberdade individual em meio a outras liberdades. Ou seja, a vida em conjunto dos seres humanos causa instabilidade, uma insegurança frente ao tempo futuro, que precisa ser superada para que eles se sintam mais tranquilos e continuem a agir no convívio com seus pares. A busca de estabilidade é possibilitada pela capacidade humana de fazer promessas e de cumpri-las, ensejando, dessa maneira, garantir um terreno mais sólido para embasar as relações humanas. Isso não quer dizer que haja qualquer obrigatoriedade no cumprimento das promessas, apesar de possíveis punições ao seu descumprimento. As promessas representam somente a tentativa de fornecer maiores garantias para a vida em conjunto, na pluralidade”.

¹⁰⁶ Guerra do Vietnã, (segundo os vietnamitas, Guerra Americana) foi um conflito armado ocorrido no Sudeste asiático entre 01 de Novembro de 1955 e 30 de Abril de 1975. A guerra colocou em confronto, de um lado, a República do Vietnã (Vietnã do Sul) e os EUA, com participação efetiva, porém secundária, da Coreia do Sul, da Austrália e da Nova Zelândia; e, de outro, a República Democrática do Vietnã (Vietnã do Norte) e a Frente Nacional para a Libertação do Vietname (FNL). A China, A Coréia do Norte e, principalmente, a União Soviética prestaram apoio logístico ao Vietnã do Norte, mas não se envolveram efetivamente no conflito. Na guerra, aproximadamente três a quatro milhões de vietnamitas dos dois lados morreram, além de outros dois milhões de cambojanos e laocianos, arrastados para a guerra com a propagação do conflito, e também cerca de 58 mil soldados dos Estados Unidos. (VIZENTINI, 2006).

Nesse contexto, ela entende que a lei pode realmente estabilizar e legalizar uma mudança que ocorreu, mas essa mudança, foi resultante de uma ação extralegal. Ao contrário, se as mudanças fossem, exclusivamente, resultantes das leis, estas poderiam afetar a estabilidade e possuir uma validade limitada, com uma legalidade que pode mudar a qualquer momento. Nesse caso, o Governo (aquele que administra) necessitaria, também, de uma imensa organização coerciva, devido a possibilidade de uma crescente criminalização de diversas condutas para acompanhar as mudanças contínuas nos tempos atuais (ou seja, a todo momento novos fatos passam a ser considerados crimes ou deixam de o ser por força de lei sem a devida deliberação da comunidade política). Arendt (1973, p. 73), ainda, utiliza como exemplo a Décima Oitava Emenda da Constituição dos EUA, denominada “Lei Seca”¹⁰⁷, que foi rejeitada, pois demonstrou ser impossível a sua imposição. Para ela, entre outros, este exemplo, também mostrou a incapacidade da lei em impor mudanças quando os cidadãos não consentem com elas.

Diante da perspectiva de rápidas mudanças nas Democracias Modernas, a autora assinala a grande probabilidade da expansão da desobediência civil. Isso porque ela a entende como uma importante ferramenta para propor mudanças na busca pela garantia dos direitos civis. No entanto, ela (ARENDR, 1973, p. 74) destaca que “a questão de sua compatibilidade com a lei é da maior importância; a solução disto poderia determinar se as instituições da liberdade são ou não são bastante flexíveis para sobreviverem ao violento ataque da mudança sem guerra civil nem revolução.”

Segundo ela, o consentimento, o “espírito das leis norte-americanas”¹⁰⁸ - por exemplo - e o direito de divergir tornaram-se os princípios inspiradores e organizadores para a ação e ensinaram os Americanos (habitantes dos Estados Unidos da América do Norte) a importância de associarem-se uns com os outros, e assim, surgiram “as associações voluntárias”, consideradas como a “força do sistema político norte-americano”. Por outro

¹⁰⁷ Emenda XVIII: *(Ratificada em 16 de janeiro de 1919; revogada pela 21ª Emenda em 5 de dezembro de 1933)* Seção 1. Um ano depois da ratificação deste artigo será proibida a manufatura, venda ou transporte de bebidas alcoólicas, assim como a sua importação ou exportação, nos Estados Unidos e em todos os territórios sujeitos a sua jurisdição. Seção 2. O Congresso e os diversos Estados terão competência para fixar as leis que garantem o cumprimento deste artigo. Seção 3. Este artigo não vigorará enquanto não for ratificado, como emenda à Constituição, pelas Legislaturas dos diversos Estados, de acordo com as disposições da Constituição, dentro de sete anos a contar da data em que o Congresso o submeter aos Estados. (Disponível em pt.wikisource.org/wiki/Emendas_adicionais_à_Constituição_dos_Estados_Unidos#Emenda_XVIII. Acesso em 18/07/2016.).

¹⁰⁸ “O espírito das leis, como Montesquieu o entendia, é o princípio pelo qual as pessoas que vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas a agir. [...] O espírito das leis norte-americanas se baseia na idéia de um contrato mutuamente vinculante que estabeleceu primeiro as colônias individuais e depois a união.” (ARENDR, 1973, p. 83)

lado, a autora (*Idem*, 1973, p. 89) entende que “talvez seja necessário uma emergência antes de podermos encontrar um lar para a desobediência civil, não somente em nossa linguagem política, mas também no nosso sistema político.” Ela considera que as “emergências” se caracterizam quando as instituições estabelecidas de um país deixam de funcionar adequadamente e sua autoridade perde o poder. Ainda, ela afirma que tais emergências transformaram, nos Estados Unidos, a associação voluntária em desobediência civil e a dissidência em resistência.

No Brasil, essa emergência latente ocorre, atualmente, de forma aberta, tornando-se, portanto, incerto se a forma vigente de governo sobreviverá ou sucumbirá às fortes pressões populares a despeito do grande tumulto provocado pelas mudanças e pelos diversos casos e denúncias de corrupção envolvendo as autoridades políticas. Também, a participação e o envolvimento dos representantes eleitos (Senadores, Deputados, Governadores, etc) em situações escusas, aliado à visível ineficiência das instituições para coibirem tais eventos e apresentarem instrumentos eficazes para corrigir, e, principalmente, prevenir inúmeras injustiças (a corrupção e demais ilegalidades) que ainda envolvem empresários, partidos políticos e governo, está causando um elevado nível de insatisfação dos cidadãos, os quais direcionam seus esforços, em conjunto, para exigir por mecanismos eficientes e promoverem a mudança dessa situação desfavorável. Porém, nota-se também, na situação atual no Brasil, o problema recorrente nas democracias representativas, assinalado por Arendt, que é o distanciamento dos cidadãos das atividades políticas (alienação), ou seja, alguns querem as mudanças, mas não se movimentam para promovê-las: Ao contrário, esperam que os outros (ou seus representantes) o façam. Assim, não saem da comodidade, e não se sentem responsáveis pelos problemas e, principalmente, por suas soluções. Segundo Schio (2012, p. 201):

Nesse sentido, a participação no governo não deve ser abandonada a uma elite, a dos sábios, dos administradores profissionais ou mesmo de computadores. A participação dos cidadãos não pode perder seu caráter político, com as questões que lhe são inerentes, sequer permitindo que as discussões caiam no vazio, ou que os assuntos tratados sejam abstratos, insolúveis, ou simples quimeras. O poder gerado em conjunto não pode esvanecer-se, pois, se isso ocorrer, abrir-se-á espaço à violência e à mentira.

Nesses termos, Schio faz alusão ao cidadão que, ao restringir sua participação política, passa a desconhecer o processo e o funcionamento do aparelho estatal, ficando sem acesso às questões públicas para resolver os problemas mais básicos. Dessa forma, abre-se espaço aos “políticos profissionais” (os quais dominam os trâmites burocráticos) que

representam aqueles que não conseguem acesso às questões públicas e ao processo político, proporcionando a manipulação das pessoas, que se tornam passivas e desconhecem o que ocorre na esfera dos negócios humanos, ficando impossibilitados de agir. Diante desse cenário, convém destacar a importante afirmação de que: “quando fracassam as instituições, a sociedade política depende dos homens, e os homens são frágeis juncos a aquiescer – se não a sucumbir – à iniquidade” (ARENDR, 1973, p. 90). Para a autora, em algumas situações de emergência, as associações voluntárias foram e têm sido o “remédio” norte-americano para o fracasso das instituições e também para a inidoneidade dos homens, e ainda, para a incerta natureza do futuro. Segundo Arendt (1973, p. 84), as “associações voluntárias não são partidos; são organizações *ad hoc* que perseguem objetivos a curto prazo e desaparecem quando o objetivo é atingido”. Para ela, os cidadãos se associam para mostrar sua força numérica, e, desta forma, reduzir o poder moral da maioria.

No mesmo sentido, ao tratar das formas de “associação voluntária” como exemplos de desobediência civil nos Estados Unidos, Arendt alerta para o perigo das situações que podem desvirtuar as manifestações. Ela (ARENDR, 1973, p. 87) escreveu, ao pensar nos acontecimentos de 1968, na França e nos EUA, que:

o que ameaça o movimento estudantil, o principal grupo de desobediência civil no momento, não é apenas vandalismo, violência, mau temperamento e piores maneiras, mas a crescente infestação do movimento com ideologias (maoísmo, castrismo, stalinismo, marxismo-leninismo e outras), que na verdade cindem e dissolvem a associação.

Para Arendt, quando uma associação não tem mais condições ou não deseja mais unir os esforços de mentes divergentes, ela perdeu seu verdadeiro talento para a ação. Dessa forma, embora estejam presentes diversas ideologias e opiniões distintas, para o movimento ser considerado autêntico, segundo Arendt, tais ideologias devem ser deixadas de lado, pois a associação deve visar a algo maior do que apenas a defesa isolada da própria crença. Convém salientar que, segundo Adeodato (1989, p. 82), há uma diferença fundamental entre o pensamento engajado nos fatos políticos e o engajamento a uma “ideologia”, tal como define Arendt:

o significado de ideologia é bem etimológico: uma lógica de ideias opõe-se pelo vértice a um pensamento que busca compreender o sentido das coisas. Toda ideologia parte de uma atitude pseudocientífica e pretende deduzir os acontecimentos a partir de uma única premissa axiomática; seu papel, tanto na

prática política quanto nas ciências sociais modernas, em geral, é distorcer os fatos, jamais compreendê-los. (*Idem*, 1989, p. 82).

Nesse sentido, em determinadas situações (Exemplo: manifestações), alguns grupos substituem seus reais objetivos por compromissos ideológicos, como, por exemplo, no Brasil: 1) a infiltração, nas manifestações populares pacíficas (2013), do grupo ideológico denominado “*Black Bloc*”, em que seus participantes se caracterizam pela forma violenta (vandalismo e depredação da propriedade privada) que desafiam as autoridades de forma desenfreada, promovendo confrontos e, ainda, desrespeitando os cidadãos (incluindo os iniciadores do movimento); 2) também, pode-se notar que nos atuais movimentos (2016), a polarização ideológica explorada pelos partidos políticos, por ocasião das manifestações (tanto pró quanto contra o *Impeachment* da Presidente afastada Dilma Rousseff), em que de um lado noticiava-se a percepção de corrupção generalizada imputando ao Partido dos Trabalhadores (PT) como o responsável por toda a corrupção, e aqueles que possuíam relação com o partido ou que apoiavam-no, tornavam-se cúmplices dessa corrupção. Do outro lado, a afirmação de que o que importava é que houve ganhos sociais sem precedentes na História do Brasil, e que os grupos contrários e que contestavam qualquer ato do governo estavam usando um pretexto político para impedir, por meio do rompimento da democracia (“Golpe”), um processo de avanço social. Assim, percebe-se, as convicções ideológicas envolvidas, pois na perspectiva de cada uma das partes, o outro parece completamente errado, e assim, se intensifica a intolerância, não havendo espaço para o diálogo e para o autêntico debate político.

Por outro lado, e ainda segundo Adeodato (1989, p. 80), Arendt afirma que o pensador político, ao contrário do Filósofo, não pode ser neutro, pois pensar a política implica envolver-se. Além disso, para o autor (ADEODATO, 1989, p. 80), essa neutralidade pode ser altamente questionável em quaisquer abordagens da realidade, e não somente na política, pois de acordo com ele “não existe de fato uma distinção assaz nítida entre pensamento ‘puro’ e pensamento político, ou, em último caso, tal diferença esvaiu-se pouco a pouco em nossa civilização – para o bem ou para o mal”. Assim, a *apolitia*, o parecer neutro, é uma opção política, enquanto que, mentir para si mesmo é uma opção do próprio sujeito. Nota-se, então, que a complementaridade entre a participação (vida ativa – ação) e a contemplação está presente na obra de Arendt. Para ela, as posições de ator e de espectador devem ocorrer na mesma pessoa, alternando-se e seus desdobramentos entre “filosofia pura e política” tornam-se relevantes para a compreensão de seus escritos, principalmente em

relação às mudanças (Por exemplo, a mudança na legislação - Constituição brasileira 1988: voto do analfabeto) e crises políticas ocorridas no século XX (por exemplo a Guerra Fria entre os EUA e a URSS). Dessa forma, para Adeodato (1989, p. 81), “Arendt considera impossível pensar a política sem tomar partido, ou seja, o pensamento político é essencialmente participativo e é por isso que ela não se diz filósofa”. Porém o autor (*Idem*, 1989, p. 82) alerta que “não é de se estranhar que Arendt coloque a ideologia como um dos principais instrumentos dos regimes totalitários, seja o racismo do regime de Hitler, seja a luta de classes e o comunismo na vertente stalinista.”

Ainda, conforme Adeodato (1989, p. 89), a realidade Totalitária possibilitou perceber dois pontos fundamentais: i) o profundo rompimento com a política tradicional, ensejando algo tão inusitado quanto inesperado; ii) a necessidade de repensar inteiramente essa tradição, no sentido de examinar o porquê da inadequação do arcabouço teórico aos novos acontecimentos. Para ele (*Idem*, 1989, p. 90), “o totalitarismo demonstrou que certos conceitos considerados essenciais pela teoria política podem ser completamente invertidos e perder toda e qualquer relação com os fatos que tradicionalmente designavam”. Ou seja, a falta de instâncias de referência (como Deus, a Verdade, a Justiça, a Razão, a Liberdade) e a descrença da política (característica atual), permitem que algumas doutrinas (que Adeodato denomina de “realistas”), tragam para o plano da política, o fator “violência”, que estava tradicionalmente afastado do âmbito público. Nesse sentido Duarte (2000, p. 54) menciona que:

Arendt afirma que a política estalinista dos expurgos, visando alcançar a sociedade sem classes, transformou a mentira acerca das classes decadentes na mais pura verdade, do mesmo modo como a Alemanha nazista tornou-se realmente uma sociedade determinada racialmente. O que havia sido mera opinião ideológica antes, tornara-se o conteúdo vivo da realidade. Para tanto, a ideologia tem de associar-se ao terror que a torna realmente efetiva, desvencilhando-se de quaisquer critérios utilitários.

Assim, de acordo com o autor (DUARTE, 2000, p. 54), os líderes totalitários assumem-se como os únicos “intérpretes autorizados” capazes de compreender as leis que regem a vida humana na Terra, sejam elas “as leis da evolução natural das raças superiores ou da evolução histórica das classes progressistas”. Na perspectiva de Duarte (*Idem*, 2000, p. 55), para Arendt, em ambos os casos (Nazismo e Stalinismo), a ideologia não é apenas uma compreensão de mundo em confronto com todas as outras, “mas a articulação de uma visão

única e abrangente acerca do sentido da realidade presente, passada e futura, a partir da lógica de desenvolvimento de suas premissas fundamentais”. Para ele (*Ibidem*, 2000, p. 55), o que define o caráter ideológico totalitário (Nazista e Stalinista) é o fato de que a História, como um todo, “seja compreendida à maneira de um silogismo infalível, à custa da suposição de que ‘uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento de sua primeira premissa’.” Dessa forma, nada seria explicado por meio dos ensinamentos da experiência, pois tudo seria compreendido nesse processo de dedução lógica. Assim, o autor (DUARTE, 2000, p. 55) afirma que o racismo e o antissemitismo somente tornaram-se uma ideologia quando intencionaram,

explicar todo o curso da História como sendo secretamente manipulado pelos judeus, ou como implicitamente sujeito a uma eterna luta racial, mistura de raças ou o que quer que seja. Do mesmo modo, o socialismo não é uma ideologia enquanto ‘descreve lutas de classe, prega a justiça para os desprivilegiados e luta por uma melhora ou por uma mudança revolucionária da sociedade’, mas apenas quando afirma que ‘toda a história é a história da luta das classes, que o proletariado está ligado a leis eternas para vencer essa luta, que uma sociedade sem classes virá e que o estado, finalmente, desaparecerá’.

Nesse sentido, as ideologias suprimem o recurso à experiência compartilhada e se difundem a partir da destruição das relações intersubjetivas, por isso Arendt destaca que no “isolamento desolado¹⁰⁹ das massas” (que ela considera “os súditos ideais” dos Governos Totalitários, pois para eles não há diferença entre o fato e a ficção, e não existe a diferença entre o verdadeiro e o falso) configura-se o “tipo de experiência básica da vida humana em comum, que permeia uma forma de governo cuja essência é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico.” (DUARTE, 2000, p. 56) De acordo com Lafer (2003, p. 84), tudo o que impede o pensar “abafa o impacto do sopro do pensamento no mundo das aparências.” Ele enfatiza que, n'*As Origens do Totalitarismo*, a propaganda e a ideologia são

¹⁰⁹ Segundo Duarte (2000, p. 56-57), “a distinção entre ‘isolamento’ e ‘desolação’ tem inúmeras implicações importantes no pensamento arendtiano posterior. O mero isolamento implica o recolhimento do indivíduo no espaço privado e sua incapacidade para agir politicamente, na medida em que os outros se encontram ausentes, mas não traz, necessariamente, a desolação, a qual pode sobrevir a alguém mesmo quando se encontra em meio a uma multidão. Isolados, os homens ainda mantêm algum grau de relação com os outros e com o mundo, sendo que essa é, muitas vezes, a condição para que se possam criar artefatos que se acrescentem a mundo humano. Por sua vez a desolação, tal como Arendt a define, é a generalização social de um modo de ser caracterizado pela perda de toda a companhia e interação humanas e, portanto, pela perda de contato com o mundo comum nos âmbitos público ou privado. A desolação abarca todas as esferas da vida humana e constitui o cerne da experiência sobre a qual se assentam os regimes totalitários, a experiência de não mais pertencer ao mundo, de estar abandonado por todos os outros e, além disso, por si mesmo. Daí por que ela também distinga entre ‘desolação’ [*loneliness*] e ‘solidão’ [*solitude*], esta última sendo concebida como forma de isolamento humano necessária para que se ative o diálogo interno entre eu e mim mesmo, que constitui a essência do pensamento.

instrumentalizadas pelo terror, as quais impedem o pensamento, seja porque “prendem as pessoas ao mundo das aparências, seja porque a atomização do indivíduo leva à solidão.” (LAFER, 2003, p. 84 e 85) E ainda, para Lafer existe um nexos entre o pensar e a *vita activa*, que é esclarecido e completado no percurso intelectual de Arendt na obra *The life of the Mind*. Segundo ele,

Nenhuma ideologia, opinião pública ou convicção pode substituir, diz ela, o *Selbstdenken* de que falava Lessing, através do qual o homem se abre para o pensamento, descobrindo uma maneira de se movimentar em liberdade, mesmo em tempos históricos obscuros, quando se vê privado do espaço público da palavra e da ação. Hannah Arendt, assim como Lessing, e graças a esta sua confiança na possibilidade do *Selbstdenken*, semeou no mundo, socraticamente, através do seu pensamento, os *fermenta cognitionis* [¹¹⁰] que, corroendo prejulgamentos, tornam possível uma autêntica *vita activa*. O sopro do pensamento de Hannah Arendt, como o de Lessing, não traz a verdade, posto que toda verdade, pelo despotismo a ela inerente, põe termo ao processo de cognição. Os *fermenta cognitionis* arendtianos irrompem no mundo das aparências para incitar os outros a pensarem por conta própria. (LAFER, 2003, p. 85 e 86).

Para Arendt, na perspectiva dos Regimes Totalitários, o problema com relação ao pensamento livre é o de que ele não pode ser verdadeiramente controlado, uma vez que o pensar implica poder, a cada momento, ter idéias novas. Enquanto que o pensamento é imprevisível, o raciocínio lógico-dedutivo (característico das ideologias Totalitárias) pode efetivar-se independente da experiência no mundo e do debate plural, e assim, a capacidade de pensar e de ter qualquer experiência perde-se ao mesmo tempo. Para ela, tanto a confirmação da identidade de um indivíduo, quanto de um conhecimento dependem da afirmação e da compreensão dos outros (semelhantes), pois toda a informação, individualmente guardada e não comunicada perde a realidade. Assim, de acordo com Duarte (2000, p. 58), “a perda do senso comum equivale à perda da mediação entre o caráter privado das sensações humanas e a sua confirmação intersubjetiva, perda à qual sobrevém a redução do pensamento aos processos de dedução lógica”. Por outro lado, ainda segundo ele (DUARTE, 2000, p. 59), para Arendt, as aparências sempre implicam em reconhecimento e admissão dos outros (pelo menos em potencial), pois “a nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e de que por eles é reconhecido.”

¹¹⁰ Arendt, em *Homens em Tempos Sombrios* (1991b, p. 19) escreveu: “os *fermenta cognitionis* que Lessing espalhou pelo mundo não pretendia comunicar conclusões, mas iniciar os outros ao pensamento independente.

4.5 O Cidadão e a Participação Política

Para Duarte (2000, p. 255), no livro *Crises da República*, ao tratar da desobediência civil, Arendt afirma que na medida em que os contestadores civis unem-se uns aos outros em torno de uma “opinião comum” (por exemplo: a decisão de tomar posição contra a política do Governo), sua ação combinada surge de um compromisso mútuo que confere crédito e convicção à sua opinião. Para Arendt (1973, p. 67-68), há uma tendência da desobediência civil ser tratada como simples caso de violação da lei. Por isso, ela (ARENDT, 1973, p. 68) afirma que, embora seja verdade que os movimentos radicais atraem elementos criminosos, não seria correto nem inteligente identificar os dois, pois “os criminosos são tão perigosos para os movimentos políticos quanto para a sociedade em geral.” Nesse sentido, ela assegura que há uma grande diferença entre eles, pois o contestador civil não se identifica com esses grupos (tanto com os grupos ideológicos e massificados quanto com o dos criminosos infiltrados). Ele (o contestador civil) sustenta a mudança da lei desafiando-a sem ocultar-se, e age em nome e para o bem de um grupo. Esse desafio às leis e à autoridade ocorre de forma organizada e por meio da manifestação da sua opinião, mas sendo assegurado o espaço para a opinião dos outros, mesmo que diversa. Para ela, embora os contestadores civis, intencionem “mudar o mundo”, eles também não podem ser identificados com os rebeldes ou com os revolucionários, pois ao contrário destes, eles organizam a resistência de forma “não-violenta”, visando à mudança ou à conservação de um determinado ordenamento legal, e aceitando a legitimidade e a estrutura da autoridade estabelecida.

Por outro lado, nota-se o distanciamento dos cidadãos da participação política e da busca de mudanças necessárias em sua comunidade. Assim, um grande número de pessoas consideradas passivas ou neutras em uma sociedade de massas (que visa essencialmente ao consumo e à diversão), são consideradas politicamente indiferentes e devido à sua condição (possuir necessidades básicas relacionadas à sobrevivência individual) podem ser facilmente persuadidas por ideologias que tem por base a violência ou o fanatismo. Segundo Arendt (1992, p. 257), utilizando a cultura como exemplo, afirmou que:

Talvez a principal diferença entre a sociedade e a sociedade de massas esteja em que a sociedade sentia necessidade de cultura, valorizava e desvalorizava objetos culturais ao transformá-los em mercadorias e usava e abusava deles em proveito de seus fins mesquinhos, porém, não os ‘consumia’. Mesmo em suas formas mais gastas esses objetos permaneciam sendo objetos e retinham um certo caráter objetivo. [...] A sociedade de massas, ao contrário, não precisa de cultura, mas de diversão, e os produtos oferecidos pela indústria de diversões são com efeito consumidos pela sociedade exatamente como quaisquer outros bens de consumo.

Para ela, os produtos necessários à diversão servem ao processo vital da sociedade, ainda que não sejam tão necessários para a vida como “o pão e a carne”; em suas palavras, eles sevem para “passar o tempo”, e assim, as horas de lazer não são empregadas para o próprio aprimoramento ou para a aquisição de maior *status* social, mas para consumir e entreter cada vez mais. Essa sociedade de massa, de acordo com o pensamento de Arendt, é composta por indivíduos que não possuem qualquer interesse comum, que nunca se filiarão a um partido político ou a um conselho de bairro, pois não se reconhecem como pertencentes a um mundo plural dada a homogeneidade de suas ações e palavras que são fundadas no fato de que a vida é vista por uma única perspectiva (sua visão da realidade - *animal laborans*). Assim, diante da sua recusa em participar da esfera pública, não há o poder que emana da ação conjunta e, também, não há uma referência que os impulse a abdicar de seus interesses particulares em prol de algo coletivo, conduzindo a um desinteresse pelo mundo comum e acarretando a possibilidade da perda do significado da vida na Terra. Segundo Adeodato,

É através da penetração de elementos intrinsecamente privados no mundo público que o espaço para a ação se vê mais e mais restrito em nosso tempo. Daí o fenômeno que Arendt denomina *worldlessness*, alienação do mundo; o homem moderno convive com seus semelhantes de forma unicamente social, como numa grande família, vive isolado, atomizado componente de uma massa manipulada pela violência ou pela ideologia. (ADEODATO, 1989, p. 129)

Essas pessoas isoladas, sem a participação direta, não se sentem comprometidas e responsáveis pelos problemas de sua comunidade, sequer com a busca de soluções. Dessa forma, também não há a percepção de que sem a política não há a liberdade, e, conseqüentemente, não há salvaguarda à vida privada. A presença desses indivíduos na vida é notada apenas como mais um de sua espécie, um número, e o perigo dessa falta de referência pode fazer com que homens tornem os outros supérfluos, massificados e moldados para agirem dentro de um plano traçado ideologicamente, de forma que abdicuem de suas capacidades, tais como a liberdade, a iniciativa e a ação conjunta. Assim, privam-se da possibilidade de “pensar por si próprio” e, também, de poderem formular perspectivas diversas em relação aos acontecimentos percebidos por uma multidão de indivíduos nos diversos círculos políticos, onde as mais variadas situações de ruptura ocorrem devido à burocracia, à corrupção ou às mais diversas formas de violação do ordenamento jurídico.

Ao abordar a Experiência Totalitária, Arendt destaca que esta demonstrou que a degeneração da política trouxe como consequência a perda do espaço público, e, ao ceder à necessidade, a ação foi subsumida a um padrão comportamental. O pensamento, por seu turno, se tornou uma mera função cerebral de raciocínios cujos resultados podem, muitas vezes, serem alcançados (com melhor precisão) por meio do uso de instrumentos eletrônicos. Desde então, discute-se sobre as efetivas “responsabilidades” e as respectivas “culpas” que possam ser razoavelmente atribuíveis (individualmente), a cada cidadão, ou às autoridades, aos integrantes de instituições ou aos governos entre outros, perante determinados casos concretos de violência. Por isso, pode-se entender que, em seu pensamento, Arendt parte do pressuposto que, além das garantias ao espaço público político, cada ser humano pode pretender saber o que é melhor para si, desde que assuma a responsabilidade por suas palavras e atos, pois considerando que são dotados da faculdade de pensar, querer e julgar, podem elaborar e manifestar opiniões pessoais, as quais, em conjunto, poderão possibilitar a legitimação do poder.

Nesse sentido, percebe-se que em alguns Governos Democráticos, mais especificamente no Brasil, nas últimas décadas, está sendo efetivada e ampliada uma preparação, precaução e cautela, por parte das autoridades, dos comandos, das chefias e da direção dos quadros dos militares das Forças Armadas, das polícias militares e civis e demais entidades e agentes de segurança pública (diretamente ligados à gestão e ao emprego dos meios de violência), no sentido de instruir e de treinar seus comandados a evitarem o uso desnecessário e ilegal da violência, deixando claro que caberá a cada um decidir e agir segundo a sua inteira responsabilidade e em estrito acordo com as circunstâncias e as leis vigentes. De acordo com Schio (2012, p. 222):

A categoria de “simplex executante” de ordens precisa ser excluída das considerações éticas, pois cada um deve se responsabilizar pelo lugar que ocupa no mundo: cada um precisa julgar e comandar, nem que seja a si próprio. A afirmação de ter somente cumprido ordens – como fizera Eichmann, no Tribunal em Jerusalém – não pode desresponsabilizar o agente pelos atos praticados. Se assim fosse, não haveria como imputar qualquer culpa a alguém: sempre haveria uma causa oculta, na infância, no inconsciente, na necessidade de ser aceito no grupo, por exemplo, e que justificaria as ações. Elencar, como desagravantes para os atos, as preocupações pessoais e familiares, não é válido, no viés arendtiano. Sequer citar uma organização como a fonte dos comandos.

Nesse sentido, a Constituição Alemã de 1949, assegura que os atos como os cometidos no Nazismo e que foram sustentados pela afirmação de “fiel obediência às ordens

superiores”, não mais sejam possíveis. Assim, a impossibilidade de imputar culpa às instituições (partidos políticos, códigos jurídicos, forças policiais, o povo, etc.), direciona para uma responsabilização ética objetiva do indivíduo. Ainda, segundo Schio (2012, p. 222):

A questão ética refere-se aos indivíduos tratados particularmente, mesmo que eles tenham agido em um grupo e, por isso, desprovidos de intenções explícitas. Em outras palavras, o indivíduo, quanto à eticidade, não pode tentar “desculpabilizar-se” por executar algo em companhia dos outros, nem por tornar-se passivo, pois a reflexão ética permite o rompimento com a obediência aos regramentos.

Dessa forma, os agentes, enquanto indivíduos, também são instruídos, por meio de orientações, normas e regulamentos sobre a imperativa necessidade de recusar, previamente, quaisquer ordens (diretas ou indiretas) que impliquem, objetivamente, qualquer ilícito. No entanto, para surtir seus efeitos, isso deverá ser parte de uma ação conjugada, que vise a garantia dos mecanismos adequados que possam prevenir a violência. A ética, que indica os limites às práticas morais¹¹¹ que podem produzir resultados perigosos ou duvidosos para a humanidade, indica para a necessidade de preservar o espaço para a discussão sobre o mundo, buscando compreendê-lo. Assim, se o ato político pertence à esfera pública e não à esfera privada, então, ele não depende apenas dos esforços operados em nível individual, mas carece da efetiva expressão nas realidades humanas. A ética exige que cada um assuma seu próprio compromisso com o mundo e por sua continuação. Segundo Schio (2012, p. 223-224),

a ética exposta por Arendt, pode ser tida como uma ética positiva, por exigir que os cidadãos sejam constantemente sujeitos de seus atos, que exercitem ininterruptamente as suas faculdades espirituais – pensamento, volição e julgamento -, que se tornam visíveis em suas ações. Segundo esse modo de conceber, o cidadão não poderá ficar indiferente ao contexto circundante. [...] Essa ética apregoa que os cidadãos devem estar permanentemente questionando sobre o próprio agir, e também sobre seu interagir no mundo. E isso não supõe um amoralismo, mas a reflexão constante sobre aquilo que é pensado e realizado.

Essa reflexão com base na teoria arendtiana, vincula os acontecimentos com a necessidade da preservação de espaços públicos em que há a liberdade, enfocando o pensamento ativo para que se retome, constantemente, as questões sob perspectivas diversas

¹¹¹ A moral, nesse momento, é entendida em seu sentido amplo: conjunto de hábitos, regras, leis, etc., ensinados, exigidos por um grupo social (família, escola, ..., Estado). A ética, então, é a reflexão, o julgamento, sobre a moral ou aos atos morais. (SCHIO, 2012, p. 216)

para que situações como o Totalitarismo não se repitam. Por outro lado, salienta-se que não há segurança plena ou a proteção necessária para que situações desumanas, como a exemplificada, não aconteçam. Dessa forma, muitas ações são questionadas sob os critérios de certo ou de errado no intuito de afastar a mentira e buscar sentido nos acontecimentos, no entanto, nessa interpretação da realidade podem restar desejos e interesses escusos. Nesse sentido, percebe-se que a desconfiança e o descrédito, principalmente nos políticos (quando atuam como “profissionais da política”) e instituições (quando servem aos interesses particulares ou de grupos), como ocorre no Brasil, também causaram, recentemente, diversas reações e manifestações dos cidadãos, no sentido de exigirem mudanças neste cenário. Tais manifestações foram deflagradas por diversos motivos (desde o ano de 2013 até 2016). Entre eles estão a publicidade de diversas investigações instauradas para apurar a conduta ilícita, bem como os diversos processos de cassação de políticos (instaurados na Câmara de Deputados e no Senado), para afastamento do exercício de suas funções públicas (inclusive a instauração do processo de *Impeachment* e o consequente afastamento da Presidente Dilma Rousseff); as condenações de empresários, de diretores de empreiteiras ligados ao Governo e de autoridades e detentores de cargos políticos, por envolvimento em casos de corrupção. Convém salientar que algumas prisões foram realizadas em razão do detentor de cargo público ter usado de “influência” para tentar impedir ou prejudicar a devida investigação e o competente processo judicial.

Essas situações particulares, tais como o de insatisfação e de desconfiança, que tornam vulneráveis quaisquer instituições, podem conduzir à radicalização de posições (tanto contrárias quanto favoráveis), aumentando a gravidade das crises instauradas e suas tensões, bem como tornando iminente a possibilidade de conflitos violentos. Em tais circunstâncias, assim como demonstrado em acontecimentos do passado próximo, torna-se um ambiente propício para uma maioria ceder à pressão da necessidade, diante do surgimento de graves adversidades (como o desemprego, o atraso no pagamento de salários do funcionalismo público, o aumento da inflação e o descontrole dos preços dos alimentos, bem como a falta de produtos nos supermercados, etc.).

Em alguns casos, em contraposição ao cidadão (ator político), há o espectador, o qual pode conhecer e compreender qualquer coisa que se ofereça como conteúdo a ser pensado e compreendido, ou que chame a atenção. Para Schio (2012, p. 185):

O espectador parece passivo, inerte, porém cabe-lhe o papel de avaliar o que é dito, o que se passa na cena pública. Nesse sentido, ele não é solitário nessa tarefa,

sequer é autossuficiente, pois leva os outros em consideração ao realizar suas avaliações. Assim sendo, quando o cidadão participa da vida pública, mas não age, tomando o lugar de observador, ele atua como um tipo de apreciador, de juiz.

Para Arendt, a existência de um observador que avalia o cenário político, mas que não age, pode também, sofrer, no espaço público, a alternância de momentos complementares entre o falar e o ouvir, o replicar e o refletir, na busca de um acordo mesmo que provisório, mas eficaz momentaneamente, os quais possuem relevância para o exercício integral da política e para a busca de uma solução da questão abordada. No entanto, ela critica e questiona o papel daqueles que preferem não participar do cenário político, nem como observador, sequer enquanto ator. “Para Arendt, esse indivíduo não é um cidadão, não assume seu lugar no mundo e não se responsabiliza por ele”. (Idem, 2012, p. 185).

Assim, ao se ausentarem do espaço público e da participação política, esses indivíduos tendem a esperar por qualquer solução (desde que seja imediata. No Brasil: a reinstauração da Monarquia, a volta da Ditadura, a implantação do Comunismo, entre outras soluções) para as situações de crise, mesmo que não sejam eficazes (ou que não mantenham a liberdade), mas que indiquem para um aparente sinal de tranquilidade e para a sua comodidade, mantendo-se na sua inação e aparente desresponsabilização. Assim, ao não participar das questões de interesse comum e apenas representar as próprias intenções, esse indivíduo pode aderir a qualquer sistema de governo que assegure ou pareça assegurar seus objetivos. Por outro lado, caso não haja a adesão às propostas de solução, as dicotomias podem acentuar-se, e os cidadãos tendem a adotar atitudes de oposição e de conflito, podendo haver situações de confronto mediante o uso de violência. Em alguns casos, poderão até aparecer supostos “heróis” (como Hitler ou Mussolini) ou grupos com propostas de “soluções salvadoras” (os Bolcheviques), as quais poderão servir tanto para apontar para possibilidades de mudanças que visem ao bem comum (as comunas), ou não (ditaduras, pseudo-democracias), que podem conduzir a uma situação de incerteza e de perigo.

Por outro lado, nota-se que a apatia e o isolamento aparecem quando ocorre a despolitização¹¹², que é o obscurecimento da esfera política, que proporciona que a futilidade transforme a todos em meros consumidores. E, quando o espaço público é invadido por

¹¹² O emprego da expressão “despolitização”, no contexto da reflexão de Arendt, remete à trajetória do obscurecimento da política analisada tanto em suas considerações sobre o Fenômeno Totalitário quanto em sua crítica à Modernidade e às pretensas Democracias Liberais. De acordo com Duarte (2000, p. 304), “o sistema representativo traz consigo as idéias de que é possível prescindir da participação política popular e de que os cidadãos não são capazes de gerir a coisa pública, que deve ser confiada a especialistas”.

violência, corrupção e restrição da liberdade (restando apenas a preocupação com o consumo e com o âmbito econômico), ocorrerá o esquecimento do verdadeiro sentido da política. A possibilidade de mudar essa apatia coletiva deve, então, partir de "algo novo", ou seja, de uma nova forma de exercício da política, que pode surgir, por exemplo, por meio das manifestações populares fortalecidas e comprometidas com as ações afirmativas da vida em conjunto (como ocorre no caso da desobediência civil), e que possam produzir efetivamente uma realidade nova para a cidadania, possibilitando que a pluralidade humana não seja dissolvida diante de uma ordem, de uma lei ou de uma regra, ou ainda, diante de uma verdade, de um padrão, uma ideologia, uma bandeira ou uma ideia de superioridade racial, religiosa ou de gênero. De acordo com Duarte (2000, p. 302), para Arendt, as sociedades que surgiram espontaneamente durante a Revolução Francesa (1789), constituem o “germe” de “uma nova forma de governo”, isto é, uma república federativa fundada no “sistema de conselhos”, como se apresentaria em todas as revoluções posteriores à de 1789. Nesse sentido, para Arendt, uma comunidade apenas poderá sobreviver e progredir enquanto grupo e não em ação isolada de indivíduos, pois se a vida pública e política for eliminada, não haverá garantias para a esfera privada.

Segundo Arendt, a desobediência civil, como ação conjunta, representa a possibilidade de transformação, pois é o resultado do poder que se erige nas relações empreendidas pelos homens. E, sendo o poder o oposto da violência, esta elimina a possibilidade de ação movida pelo consenso. Assim, a desobediência civil é entendida como uma manifestação cuja resistência é legítima e necessária para a alteração ou contra a deturpação da lei (que fragmenta, desestabiliza, que torna seus componentes inseguros em uma comunidade política e que impede a ação), e traz a possibilidade de resgatar a faculdade de agir e de proporcionar o resgate da vida política do cidadão por meio da participação direta e efetiva na definição e na adequação da vivência em comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tratar da desobediência civil como um meio para a manutenção da cidadania com base na Teoria Política de Arendt, o presente estudo propõe uma reflexão sobre a situação política nas Modernas Democracias, como por exemplo, no Brasil, em que se vislumbra a possibilidade ou até mesmo, a necessidade de ocorrer mudanças de caráter político, em virtude da “crise de representatividade” provocada pela forma com que os partidos estão hierarquizados verticalmente e coordenados por especialistas, os quais pretendem a profissionalização de suas funções e concentrando o poder da tomada de decisões, e, excluindo a autêntica participação do cidadão nas ações e nas decisões em sua comunidade política. Algumas dessas mudanças foram reivindicadas nas recentes manifestações populares, como indicativo para o inevitável desencadeamento de ações que auxiliem a manter a estabilidade social. De acordo com o pensamento de Arendt, tais ações devem prescindir do uso da violência, tanto por parte das autoridades quanto por parte dos manifestantes, considerando que Arendt destacou que, em uma “relação de proporcionalidade” inversa que onde há mais poder, há menos violência e vice-versa. Nesse contexto, ela explica o uso da violência, com base na insatisfação do cidadão, devido à falta da faculdade de agir no mundo contemporâneo, provocado pela burocratização da vida pública, pela vulnerabilidade dos sistemas de governo, e ainda pela monopolização do poder que, para ela, elimina as suas autênticas fontes criativas, que são aquelas que brotam onde as pessoas se unem e atuam em comum acordo. Assim, quanto mais o cidadão se afasta ou é privado da possibilidade de participar ou de exercer qualquer influência nas decisões, maior é o espaço ocupado pelo seu “representante”, ou seja, proporcionalmente, quanto mais representação, há menos cidadania, e assim, menor é o espaço para o cidadão falar, agir e reivindicar.

Considerando que a concepção de poder no pensamento político de Arendt, corresponde à capacidade humana de agir em conjunto, no espaço público, dando importância à pessoa do outro, sua existência ocorre apenas enquanto o grupo se mantém unido. Ao passarem a discorrer sobre os assuntos de interesse da comunidade, os cidadãos tornam-se responsáveis pelas decisões dessa comunidade na qual estão inseridos. Dessa forma, cabe aos cidadãos a discussão e a busca de soluções para alterar algumas situações que afetam a vida de todos, direta ou indiretamente, e que carecem da intervenção pública

por repercutir na comunidade política. Em suas obras, Arendt afirma que o poder somente pode ser gerado, e atualizado, a partir da discussão de “uns com os outros”, preservando-se a pluralidade humana, com seus mais variados interesses e opiniões distintas, mesmo que sejam conflitantes, mas que as palavras e os atos não se separem. Partindo do pressuposto que cada indivíduo possui a possibilidade de decidir o que é melhor para si, desde que assuma a responsabilidade por suas palavras e atos, a busca de espaços e de mecanismos adequados que oportunizem a todos os cidadãos um determinado papel a desempenhar, torna-se relevante no sentido de fazer com que se sintam responsáveis pelo mundo em que vivem. Dessa forma, a ação política, que surge quando os cidadãos agem livremente em um domínio público, pelo interesse coletivo, deve direcionar a ação do poder público e a participação ativa dos cidadãos na composição de uma comunidade política.

Ao distinguir o poder e a violência, Arendt destaca que todo o declínio do poder é um “convite aberto à violência”. Nesse contexto, a violência pode estar relacionada com a progressiva alienação dos indivíduos, com o excesso de individualismo, e o consequente isolamento dos cidadãos, resultante da perda da capacidade de diálogo e da percepção da realidade, que é constituída pela presença das outras pessoas. Assim, essa falta de referência pode fazer com que alguns homens pareçam se tornarem supérfluos, pois outros estão massificados e moldados para agirem dentro de um plano traçado, de forma que abdicuem de suas capacidades, tais como a liberdade, a iniciativa e a ação conjunta, privando-se da possibilidade de “pensar por si próprio”.

Nesses termos, ao restringir sua participação política, o cidadão passa a desconhecer o processo e o funcionamento do aparelho estatal, ficando sem acesso às questões públicas para resolver os problemas mais básicos. Essas pessoas isoladas, não se sentem comprometidas e responsáveis pelos problemas de sua comunidade, sequer com a busca de soluções. Assim, não conseguem perceber de que sem a política não há a liberdade, e, conseqüentemente, não há salvaguarda à vida privada.

No Brasil, a situação política atual, caracterizada pelas diversas formas de desgaste, tais como a acentuada perda da autoridade, a ineficácia das instituições, bem como a crescente intensificação da alienação política que provoca o distanciamento dos cidadãos de toda a participação em sua comunidade, mostra claros sinais da possibilidade de deflagração das mais diversas formas de crise na estrutura política do país. Assim, entende-se que a ocorrência dessas situações de crise e a sua frequência (embora nem sempre tenham resultados negativos), poderão provocar o colapso das instituições políticas e sérios danos à democracia, caso a Constituição e as demais instituições não possuam bases

suficientemente seguras e consistentes para superá-las. De acordo com os escritos de Arendt, é importante compreender o que ocorreu, tomando como parâmetro os fatos narrados na História, para dar significado, comparar e direcionar o pensamento atual visando à explicação do modelo político vigente e suas circunstâncias, com o objetivo de prevenir e buscar mecanismos eficientes para resistir e evitar que os incidentes negativos ocorram no futuro.

Observa-se que, no Brasil, o desencadeamento da crise de representatividade aparece acompanhada por uma série de reações e de protestos, motivados pela insatisfação dos cidadãos com seus representantes face à corrupção nas instituições públicas. Tais protestos ocorrem contra a sobreposição de interesses particulares ou de partidos políticos em detrimento aos verdadeiros interesses públicos dos cidadãos e da comunidade. Nesse sentido, de acordo com os escritos de Arendt, na medida em que os contestadores civis unem-se uns aos outros em torno de uma “opinião comum” (por exemplo: a decisão de tomar posição contra a política do Governo), sua ação combinada surge de um compromisso mútuo que confere crédito e convicção à sua opinião. Diante disso, com base na concepção de Arendt, de que: quando todas as outras formas legais ou legítimas disponíveis aos cidadãos para pleitearem mudanças, se mostrarem ineficazes, como alternativa de ação em conjunto e de resistência contra a arbitrariedade e a opressão política, a desobediência civil emerge como último recurso. Após um grupo significativo de cidadãos estarem convencidos que não terão seus pleitos atendidos. A “desobediência civil”, assim apresentada por Arendt, como direito fundamental, visa resgatar a faculdade de agir conjuntamente para resistir à opressão e para impedir a violência, expressa o surgimento de um novo poder voltado para a realização de mudanças, visando “refundar” uma comunidade política, e reafirmar ou revitalizar suas promessas. A desobediência civil, num primeiro momento, parece contrariar a ideia de que o cidadão, em uma democracia, possui um compromisso com a lei e que o seu consentimento significa o apoio ativo e a participação contínua nos mais diversos assuntos de interesse público. No entanto, para Arendt, a obediência às leis e às instituições políticas de um país deve ser compreendida e diferenciada da obediência exigida mediante a ameaça da coerção, pois a legitimidade do poder é efetivado em atos e em palavras não violentos. Assim, a obediência política é mediada pelo reconhecimento das determinações legais e pelo consentimento popular que lhes confere a sua legitimidade. Assim, a legitimidade e a durabilidade das instituições políticas dependem da disposição contínua dos cidadãos em apoiar o poder, as leis e as instituições constituídas, por meio de um pacto. Para Arendt, apenas consente quem pode efetivamente discordar, pois não pode haver uma política que se origina do livre agir em conjunto, senão por meio da capacidade de discordar e de agir para

interromper o processo contínuo de uma determinada situação vigente. Dessa forma, alguém isolado perde a faculdade para a ação, ou seja, é privado da capacidade de reunir-se com seus pares e de agir em concerto. Assim, tanto a liberdade quanto a política aparecem quando existe um espaço que possibilite o diálogo no plural, permitindo a palavra e a ação, e não a violência, a coerção e a imposição.

A desobediência civil aparece como uma ferramenta para promover as mudanças almejadas e consideradas necessárias, ou seja, a alteração de uma realidade com base no interesse de determinada comunidade política, no entanto, pode haver o descontrole entre o anseio por mudanças e a necessidade de estabilidade, ou a vulgarização do conceito de desobediência civil, usados por indivíduos engajados em movimentos organizados com fins privados ou manipulados por ideais ou interesses escusos, os quais poderão conduzir à violência, e à consequente desconfiança e descrédito por parte dos cidadãos. Por isso, Arendt defende a desobediência civil como um ato político, distintamente da transgressão criminosa às leis.

Ao tratar da importância da faculdade de pensar, Arendt a concebe como uma atividade que fornece conteúdo à faculdade de julgar. Assim, o pensamento e sua aptidão para apreender as opiniões dos outros cidadãos, torna possível o diálogo e a ação em conjunto. No entanto, a ausência do pensamento, citada por Arendt, realça o distanciamento, a separação e a alienação dos indivíduos, bem como a redução do índice de participação ativa na política. Tal situação poderá ter como consequência um aumento da degradação do espaço público, das instituições, da própria comunidade, e da liberdade. Sem a participação dos cidadãos, a política perde o seu significado, pois, embora uma Constituição proporcione uma aparente liberdade ao povo, mas se não assegurar um espaço onde essa liberdade possa ser exercida, não há uma autêntica liberdade política. Diante disso, a retomada dos mecanismos de participação dos cidadãos, segundo Arendt, deve ser compatível com a lei, a qual proporciona estabilidade ao corpo político. No entanto, essa lei não pode prever um “direito” de desobediência. Se ocorresse, estaria “legalizando” a desobediência ou a Constituição estaria em contradição ao afirmar que alguém pode desobedecê-la. Para Arendt, as condições estabelecidas pela norma legal devem possibilitar o direito de divergir, caso a liberdade e os direitos individuais garantidos legalmente estejam ameaçados, ou seja, a possibilidade de desobediência deve estar contida na lei, sem, no entanto, haver uma lei que estabeleça que uma determinada norma deva ser desobedecida (embora permita a manifestação da discordância). Em outros termos, a legislação assegura o direito ao cidadão de manifestar (de forma visível e pacífica, no espaço público) suas opiniões: protestando e propondo mudanças.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**, 5.ed., São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ADEODATO, João Maurício Leitão. **O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- ADLER, L. **Nos Passos de Hannah Arendt**. São Paulo: Record, 2007.
- AGUIAR, Lilian Maria Martins de. "**A Revolta dos Alfaiates**"; *Brasil Escola*. Disponível em <<http://brasilecola.uol.com.br/historiab/a-revolta-dos-alfaiates.htm>>. Acesso em 09 de maio de 2017.
- ANTUNES, Marco Antonio. **O público e o privado em Hannah Arendt**. Disponível em <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/antunes-marco-público-privado.pdf>> Acesso em: 01 Mar 2016.
- ARENDT, Hannah. **Crises da República**. Tradução José Volkman. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- _____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Trad. Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1978.
- _____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UFRJ, 1991a.
- _____. **Homens em tempos sombrios**. Lisboa: Relógio D'água, 1991b.
- _____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Tradução e ensaio de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. **Sobre a violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. **Eichmann em Jerusalém**. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **A dignidade da política.** Antônio Abranches (org.), Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. **O que é Política?** Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. Tradução Reinaldo Guarany. 3 ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002b.

_____. **Origens do totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Responsabilidade e julgamento.** Tradução de RosauraEichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004b.

_____. **A condição humana.** Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Sobre a Revolução.** Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ASSY, Bethânia. Eichmann, Banalidade do Mal e Pensamento em Hannah Arendt. In: BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim (Org). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. (p. 136 – 165)

BINENBOJM, Gustavo. **Uma teoria do direito administrativo.** Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

BIRULÉS, Fina. **Uma herencia sin testamento:** Hannah Arendt. Barcelona: Herder Editorial S.L., 2007.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos.** 16. ed., Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOËTIE, Étienne. **Discurso sobre a servidão voluntária.** São Paulo: Revistados Tribunais, 2003.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CHIAVENATO, Júlio José. **Cabanagem, o povo no poder.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura.** Política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir: História da Violência nas Prisões**. 23 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

FERNANDES, Cláudio. "**Peregrinos do Mayflower**"; *Brasil Escola*. Disponível em <<http://brasilecola.uol.com.br/historia-da-america/peregrinos-mayflower.htm>>. Acesso em 09 de maio de 2017.

FUNARI, Pedro Paulo. **A Cidadania entre os Romanos**. In: PINSKY, Jaime, PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *História da Cidadania*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2003, p. 50.

GARCIA, Maria. **Desobediência Civil, direito fundamental**. 2. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2004.

HABERMAS, Jurgen. "Hannah Arendt." In: **Perfiles Filosófico-Políticos**. Tradução Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, s/d.

KANT, Immanuel. **Resposta a pergunta: Que é Esclarecimento?** Textos Seletos. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. 3 ed. Editora Vozes: Petrópolis, RJ. 2005. (P. 63-71)

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos; um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **Hannah Arendt – Pensamento, persuasão e poder**. 2. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

LEFORT, Claude. A filosofia política diante da democracia moderna. In **Revista de Filosofia Política** 1. Porto Alegre: LP&M, 1984.

_____. **A Invenção Democrática – Os limites do Totalitarismo**. Tradução de Isabel Marva Loureiro. 2 ed., São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Pensando o Político – ensaios sobre revolução, liberdade e democracia**. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

MACHADO PAUPÉRIO, Arthur. **Teoria Democrática da Resistência**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Trad: Pietro Nassetti. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2005.

MELLEGARI, Iara Lúcia Santos. **Direitos humanos e cidadania** – no pensamento de Hannah Arendt. Curitiba: Juruá, 2012.

MONTEIRO, Maurício Gentil. **O Direito de Resistência na Ordem Jurídica Constitucional**. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat, Baron de. **Do espírito das leis**. Trad. Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

MORAES, Eduardo Jardim; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

NUCCI, Guilherme de Souza. **Manual de Direito Penal: parte geral: parte especial** – São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2005.

RAMOS, Cesar. Hannah Arendt e os elementos constitutivos de um conceito não liberal de cidadania. **Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 22, n. 30, jan./jun., p. 267-296, 2010.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SAAVEDRA, Marco Estrada; MUÑOZ, María Teresa (compiladores). **Revolución e violencia em la Filosofía de Hannah Arendt: reflexiones críticas**. México: El Colegio de México, 2015.

SANTOS, Maria Villela. **A Balaiada e a insurreição de escravos no Maranhão**. São Paulo: Ática, 1983. 145p

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)**. 2 ed., Porto Alegre: Clarinete, 2012.

_____. Hannah Arendt: a questão da autoridade. In OLIVEIRA, Kathlen Luana; SHAPER, Valério Guilherme et al. (Orgs). **Hannah Arendt: uma amizade em comum**. São Leopoldo: Oikos, 2011.p. 94-105.

SCHIO, S. M., PEIXOTO, C.C. **O conceito de lei em Hannah Arendt**. *Ethic@* - Florianópolis v. 11, n. 3, p. 289 – 297, Dez. 2012. Disponível em

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/viewFile/16772954.2012v11n3p289/23927>

> Consulta em 10 Mar 2016.

SCHMITT, Carl. **Teoría de la constitución**. Madrid: Alianza, 1996.

SOUSA, Rainer Gonçalves. "**A Independência dos Estados Unidos**"; *Brasil Escola*. Disponível em <<http://brasilecola.uol.com.br/historiag/independencia-estados-unidos.htm>>. Acesso em 09 de maio de 2017.

SOUZA NETO, Cláudio Pereira de. A Segurança Pública na Constituição Federal de 1988: conceituação constitucionalmente adequada, competências federativas e órgãos de execução das Políticas. **Revista Diálogo Jurídico**, Salvador, nº 17, 2008. Disponível em <<http://www.direitopublico.com.br>>. Acesso em 30 Ago 2016.

THOREAU, Henry David. **A desobediência civil**. São Paulo: Cultrix, 1993.

VIZENTINI, Paulo G. Fagundes. **Guerra do Vietnã**. 3 ed. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2006.

WEBER, Max. **Os três tipos puros de dominação legítima**. Org. e Trad. Gabriel Cohn. 7 ed., São Paulo: Ática, 2004.